

لجنة التأليف والترجمة والنشر

عبد بن مؤيد

حياته ومصنفاته

تأليف الدكتور

إبراهيم بن مؤيد

(أبو ذؤيب)

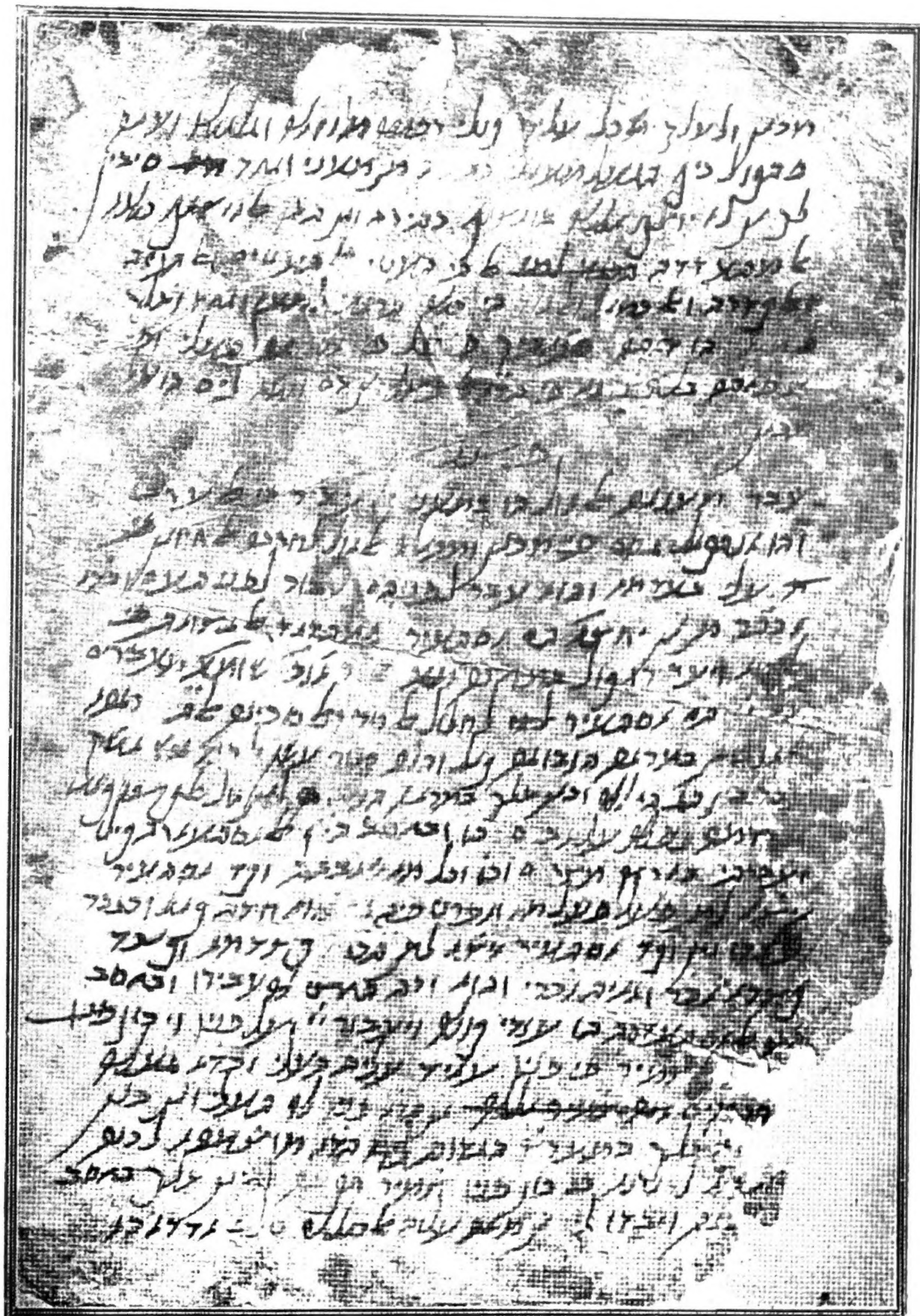
أستاذ اللغات السامية بدار العلوم

« حقوق الطبع محفوظة »

[الطبعة الأولى]

طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٥٥ - ١٩٣٦



صفحة من كتاب دلالة الحائرين مكتوبة بخط موسى بن ميمون وجدت في مكتبة المرحوم جاك (يعقوب) موصيري
 الثرى المعروف بالقاهرة، استخرجها من الجيزة، وقد كان عليه الرحمة والرضوان يعني غاية فطنة بالعاديات اليهودية .
 وهذه الصفحة على ناحية عظيمة من الأهمية لأنها نموذج من كتابة المؤلف كتبها أولاً ثم هذبها بأن حذف بعض الكلمات
 والحروف وزاد بعضها . وفيها بعض الغلطات النحوية والاملائية ضبط بعضها وترك البعض الآخر .
 راجع ما ذكره العلامة داود يابن عن هذه الصفحة المخطوطة في مجلة (הרבנים "שנה א" סדר ד')



מעמד דרכי מייסודי

רבנו משה ברבי מייסודי ז"ל
 י"ב ניסן תתע"ח — כ סבת התקפה



PRINTED IN PALESTINE

موسی بن میمون

أهداء الكتاب

إلى حضرة صاحب السعادة

يوسف قطاوى باشا

رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر

وزير المالية السابق

تقدمة إخلاص وولاء وإجلال

المؤلف

مقدمة

لفضيلة العالم الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق

أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية

اليهود مُعظم الفضل في تعريف المسيحيين بالفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى .

وفي ذلك يقول جيوم تيوفيل تمان المتوفى سنة ١٨١٩ في كتابه « المختصر في تاريخ الفلسفة » :

(أهم من حمل مذاهب العرب الفلسفية إلى المسيحيين هم اليهود نقلوها من بلاد الأندلس حيث كانت لهم منصرفة بقوة إلى مدارس العالوم . على أن اليهود أنفسهم ساهموا بقسط ظاهر في عالم العلم ونشأ فيهم غير واحد من ذوى العقول الفلسفية ؛ منهم الخبر موسى بن ميمون الذى وُلد بقرطبة عام ١١٣٩^(١) وتخرج بدروس ابن طفيل وابن رشد ، ودرس بنفسه كتب أرسطو ومن أجل ذلك كان ظنينا لدى المتعصبين من أهل مائته وقد تعقبوه بحقدهم حتى أدركه الموت سنة ١٢٠٥ ب . م .

وفي كتابه المسمى « دلالة الحائرين » :

نفحات العقل المسدد البصير ، تعرف ذلك في شرحه لعقائد الدين اليهودى ، وفيما يتضمنه كتابه من أمثال حكيمية متينة .

(١) المشهور أن ابن ميمون ولد سنة ١١٣٥ وفى كتاب « تاريخ العرب » تأليف

هيار مايوافى قول تمان . (راجع Histoire des Arabes par Clement Huart. Tome. II. Paris. 1913. p. 377.)

وعلى الرغم من تمسكه بالأرسطاطاليسية العربية فهو يضع جملة من دعاوى هذه الفلسفة موضع الرد بما يثير حولها من شكوك ، ومن أمثلة ذلك مسألة العقول الفلكية ، ومسألة العقل الفعّال المتصرف في العالم .

وعلى الجملة فقد كان اليهود في القرنين الثاني عشر والثالث عشر سفراء بين عرب الأندلس وبين الغربيين بما ترجموا من كتب كثيرة عربية إلى لغتهم العبرية التي كان الغربيون أعرف بها . وتقلت نفس هذه الكتب إلى اللغة اللاتينية في تراجم أكثرها مشوّه جدًّا ^(١) .

وفي هذا القول بيان للصلة الوثيقة بين فلسفة اليهود في القرون الوسطى . وبين الفلسفة الإسلامية . وظاهر أن درس هذه الحركة الفلسفية اليهودية ورجالها لازم للإحاطة بتاريخ الفلسفة الإسلامية .

وأبو عمران موسى بن ميمون على الخصوص أجدر بالعناية لأنه أعظم فلاسفة اليهود في تلك العصور شأنًا — كما يقول فويّيه في كتابه « تاريخ الفلسفة » ^(٢) ، ولأنه تخرّج بدروس الحكّيمين الأندلسيين الكبيرين ابن طفيل وابن رشد . ثم هو قد عرض في بعض كتبه لنقد مذاهب للفلاسفة الإسلاميين .

بل إنني ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الإسلام . وقد قلت في كلمة ألقيتها في حفلة ابن ميمون بدار الأوبرا في أول أبريل سنة ١٩٣٥ مانصه : « أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام ؛ فإن المشتغين

Tennemann : Manuel de l'Histoire de la Philosophie. Traduit (١) de l'Allemand : par V. Cousin. 2^{me} Edition. Tome I. 1839. p. 364—365. Histoire de la Philosophie par Alfred Fouillée. Paris. 1926. (٢) p. 206.

فى ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البعث النظرى مسلمين وغير مسلمين
يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام .

وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية بمعنى أنها نبات فى بلاد الإسلام وفى ظل
دولته ، وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولا جنسهم
ولا لغتهم ويقول الشهرستانى فى كتاب « الملل والنحل » :
(المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندى وحنين
ابن إسحاق . . . الخ)

وإذا كان حنين بن إسحاق المسيحى من فلاسفة الإسلام فإنه لا وجه
للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الإسرائيلى .

وابن ميمون من فلاسفة العرب على رأى من يسمى الفلسفة الإسلامية
فلسفة عربية نسبة إلى العرب بمعنى اصطلاحى يشمل جميع الأمم والشعوب
الساكنين فى الممالك الإسلامية المستخدمين للغة العربية فى أكثر تاليفهم العلمية
لتشاركتهم فى لغة كتب العلم ، وهذا هو الرأى الذى اختاره الأستاذ « كارلو نالينو »
فى محاضراته فى علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى^(١) .

فابن ميمون من فلاسفة العرب وهو من فلاسفة الإسلام .
ومن عجب أن ابن ميمون ، وهذا شأنه ، لم تنشر كتبه بالعربية ولا درست
حياته ، ولا مذهبها ، ولا نزال نلتمس أخباره وآثاره فى لغة غير لغتنا .

ويسرنا أن ينهض الدكتور إسرائيل ولفنسون لتدارك هذا النقص فيؤلف
بالعربية كتاباً جامعاً فى حياة موسى بن ميمون وآثاره .

(١) محاضرات فى علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى ج ١

وكتاب الأستاذ « ولفنسون » ينتظم أبواباً أربعة :

أولها — فى حياة موسى بن ميمون ، وهو باب محيط بما يتعلق بمولد الفيلسوف ونشأته ، وأسرته ، وسيرته ، ووفاته .

وثانيها — فى مؤلفات موسى بن ميمون الدينية ، وقد استطرذ المؤلف فذكر فى هذا الباب : رسالة ليست دينية وضعها موسى بن ميمون لعلماء اليهود ذوى الإلمام بالأدب العربى الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامى ، وهى من بواكير ما كتب ابن ميمون .

أما الباب الثالث — فى فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه « دلالة الحائرين » وهو أكبر الأبواب يقع فى نحو ٧٤ صفحة من ١٦٠ صفحة هى مجموع صفحات الكتاب ، وقد عنى الأستاذ « ولفنسون » فى هذا الباب بتلخيص ما تضمنه كتاب « دلالة الحائرين » من المباحث المختلفة ممهداً لذلك بمحاولة لبيان المراجع اليهودية ، واليونانية ، والإسلامية ؛ التى اعتمد عليها المؤلف فى أثناء تدوينه لكتابه .

والباب الرابع ، وهو الأخير — خاص بمؤلفات موسى بن ميمون الطبية . فكتاب الأستاذ « ولفنسون » يتناول الناحية الدينية ، والناحية الفلسفية ، والناحية الطبية ، وتلك هى الجهات التى تميز فيها الرئيس موسى بن ميمون ، وأحسب أن للخبير اليهودى الفيلسوف ناحية أخرى لم يكن فيها أقل تميزاً ، وهى الناحية السياسية .

ولعل الأستاذ « ولفنسون » تجنب عن عمد كل ما يمس السياسة .

فى بعض كلام المؤرخين ما يشعر بأن صلة ابن ميمون بصلاح الدين الأيوبى ووزيره القاضى الفاضل لم تكن مجرد تقدير لقيمة ابن ميمون فى الطب والفلسفة

بل كان السلطان الأيوبي ووزيره يعرفان أيضاً للحبر الفيلسوف مهارته وحذقه في شؤون السياسة .

وتراجم ابن ميمون تشير إلى أن الفضل في جعله رئيساً لكل يهود مصر على رغم ما كان يحيط به من عداوات وأحقاد ، إنما يرجع إلى صلاح الدين ووزيره ، وتشير إلى أن صلاح الدين كان ينتفع بما لابن ميمون من لطف التدبير ، ومن المكانة والقبول عند يهود اليمن في تهدة الثورات التي كانت تنزوبها تلك البلاد . وبعد : فكتاب الأستاذ « ولفنسون » ثمرة جهد كبير في الاطلاع على مراجع مختلفة في لغات شتى ، ويكاد يشعر القارئ بأن المؤلف لم يفته مرجع من مراجع بحثه ؛ لا سيما المؤلفات اليهودية .

والأستاذ « ولفنسون » بذكائه ونشاطه واستكمال لأدوات الدرس العلمي أهل لأن يستوفي البحث في فلسفة القرون الوسطى اليهودية فيكمل بذلك ما ينقص الآداب العربية في هذا الباب ، وهو جدير بالتشجيع والثناء على ما يقدمه لقراء العربية اليوم وما يرجى أن يقدمه غداً .

مصطفى عبد الرازق

تَصْرِير

كنت معتزماً منذ أن وجهت عنايتي للكتابة في تأريخ اليهود في العصور الإسلامية أن أفرد موسى بن ميمون بمؤلف خاص أبحث فيه سيرة حياته وأفصل الكلام عن مصنفاته بعد أن احرى الأخبار التي سبقت زمن وجوده منذ انبثاق فجر الإسلام كي تكون سلسلة بحوثي في هذا الموضوع متدرجة تدرجاً تاريخياً يسير الزمن ويتابع الحوادث .

ولكن حدث ما لم يكن في حسابي إذ أخذت الهيئات اليهودية في أرجاء المعمورة تتداعى للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون وتستعد لتجديد اسمه بمناسبة مرور ثمانمائة عام على ميلاده ، وكان من جراء ذلك أن انهالت علينا الرسائل من جهات متعددة يطالب فيها مرسلوها البيان عن موضوعات مختلفة تتعاقب بتاريخ موسى بن ميمون في الديار المصرية ، وكان بين الذين رغبوا إلى أن أعنى بتاريخ موسى بن ميمون وألحوا عليّ أن أوجه نظري للبحث في تراثه الكبير ومؤلفاته الكثيرة صاحب السعادة يوسف قطاوى باشا رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر ذلك الذي عهد الناس فيه رجاحة العقل والميل إلى نشر الثقافة والعرفان ؛ فخفضت للظروف المباركة التي أتاحت لي الفرصة للمبادرة بالبحث في تأريخ عصر موسى بن ميمون والتنقيب عن آثاره .

وليس عجيباً أن تنهض الهيئات اليهودية في نواحي المعمورة للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون فهو من الأفاضال الفحول الذين أثروا في الحياة العقلية الإسرائيلية

تأثيراً بعيد الغور لا يزال باقياً قوياً إلى يومنا هذا .

ولسنا نعلم رجلاً آخر من أبناء جلدتنا غير ابن ميمون قد تأثر بالحضارة الإسلامية تأثراً بالغ الحد حتى بدت آثاره وظهرت صبغته في مدوناته من مصنفات كبيرة ورسائل صغيرة .

ولا بدع فقد نشأ في بيئة عربية واتصل بكثير من عظماء العرب في الأندلس وبلاد المغرب ومصر ، ومثل هذا الاحتكاك يجب أن يحسب حسابه في أثناء قراءة تراث ابن ميمون .

ومما يؤسف له أشد الأسف أن مصنفاته لم تنتشر بين الناطقين بالضاد الانتشار الجدير به مثلها ، وذلك يرجع إلى أن كثيراً من مدوناته لا يفهم فهماً صحيحاً إلا إذا كان القارئ واسع الاطلاع كثير البحث في الآداب العبرية ، وإلى أن مؤلفات ابن ميمون العربية كانت مدونة بالقلم العبرى كما كان يفعل أغلب علماء اليهود في الأندلس ومصر .

ولا بد لي من الاعتراف بأني قد عانيت متاعب جمة في أثناء تدويني هذا الكتاب لأن كثيرين من المؤرخين اليهود وغيرهم كتبوا عن ابن ميمون بلغات مختلفة رسائل كثيرة منها ما هو قديم ومنها ما هو متأخر وحديث ، ولا شك أن الباحث في تاريخ رجل كهذا لا يسهه أن يفض الطرف عن شيء يتعلق به أو يهمل في الاطلاع على أمر كتب عنه مهما كان يسيراً .

وقد خُيل إلي في بدء الأمر أنه لم يبق لي مجال للبحث في هذا الموضوع والإتيان فيه بشيء جديد لكثرة من كتبوا فيه وعنوا به مدى عدة قرون ؛ ولكن بعد البحث والإمعان في النظر بدت لي نواح جمة من سيرة حياته ، وعلى الأخص ما يتصل بعلاقته مع فلاسفة المسلمين ، لا تزال غامضة تحتاج إلى

مجهود عظيم لكشفها وإيضاحها ، وللوقوف على مبلغ تأثيره بمن سبقوه من العلماء والفلاسفة .

وقد عيّنت بذكر المصادر والمراجع في ذيل كل صفحة من صفحات الكتاب كما فعلت في كتيبي السابقة لأننى أعد ذلك الإهمال الذى يقع فيه أكثر المؤلفين للكتب العلمية باللغة العربية بعدم ذكر المصادر التى استقوا منها معلوماتهم نقصاً علمياً فاحشاً يحط من قيمة مادونوا ، فوق ما لذلك من الصلة بفاحية خلقية من الأخلاق الفردية أو العامة .

وهناك مؤلفات كثيرة تبحث فى موسى بن ميمون أو تشير إليه لم أنقل منها شيئاً ، إما لأن مؤلفيها من المتأخرين الذين لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم رَووا ما قاله الذين سبقوهم ، أو لأنهم بحثوا فى موضوعات لم أجد حاجة لأن أنقل عنهم فيها شيئاً . وقد نشأ عن ذلك أننى أهملت ذكر رسائل كثيرة تتعلق بموضوعنا فأثرت أن أضع باباً فى نهاية الكتاب أذكر فيه أسماء كل مادون لموسى وعن موسى فى فهرس مفصل أرجو أن يكون ذا فائدة لمن يريد الوقوف على جميع المصادر والمراجع .

أما الفصل الأول الذى يشتمل على سيرة حياة ابن ميمون فقد عيّنت به عناية بالغة ، وقد وضعت نصب عيني أن أقف على تاريخ حياته من ناحية وعلى حوادث العصور المتصلة باليهود عامة وفى مصر خاصة من ناحية أخرى ، وأعتقد أن الباحث يجد فيما أوردت من المعلومات عن موسى بن ميمون بمصر ما يساعده على البحث فى نواح أخرى من حياة اليهود فى القرن الثانى عشر ب . م . بمصر القسطنطينية .

على أنى قصدت فى الباب الثانى إلى الإيجاز لأنه يبحث فى مصنفات موسى

ابن ميمون العبرية والدينية حتى لا يمل القارئ الذى لم يتتق بالثقافة اليهودية ولم يلم الإلمام الكافى بعلم التشريع الإسرائيلى وما يتصل به .

أما الباب الثالث فهو أكبر أبواب الكتاب لأنه يبحث فى فلسفة ابن ميمون وفيما أخذه عن فلاسفة المسلمين فهو يتناول موضوعات ذات خطر عظيم ؛ إذ فيه يتعرض لحل تلك المشكلات الفلسفية والدينية التى كانت تشغل بال كل مفكر وباحث فى غضون القرون الوسطى ، وهو يعلن بجرأة وضراحة آراء ونظريات لم تكن البيئات الدينية الإسرائيلىة لتقبلها أو ترضى بالتصريح بها وتعرض بالنقد الدقيق المتكلمين ولرجال الفرق من المعتزلة والأشعرية ولشيخ الفلاسفة أرسطو ، وقد نقلت فى هذا الباب نصوصاً كثيرة من كتابه دلالة الحائرين بعبارة الفيلسوف نفسها ولم أغير شيئاً من ألفاظه إلا فى مواطن قليلة جداً^(١) وقد ترجمت الآيات العبرية والنصوص المنقولة من المشنا والتلمود إلى العربية ، وإنى لأود أن يطبع كتاب دلالة الحائرين كله بحروف عربية طبعة محررة مصححة حتى تكون أجزاءه الثلاثة مبسوبة أمام القارئ العربى الحكيم الذى يجد فيه متعة فكرية من ناحية ومصدراً من أهم المصادر لإدراك فلسفة اليهود فى إبان العصور الوسطى من ناحية أخرى .

وكذلك قد أطلت الكلام فى الباب الرابع الذى يتضمن تحليل رسائل ابن ميمون الطبية التى ألقت باللغة العربية ودوّنت بحروف عبرية ، وقد فعات ذلك لألفت إليها نظر أطباء العرب فى البلدان العربية راجياً أن يعنوا بها ويعملوا

(١) ولما كانت نصوص دلالة الحائرين التى بين أيدينا من طبع العلامة سليمان موناك لا تخلو من تحريف وإيهام فلا بد أن يكون قد وقع فى بعض ماسردنا من نظريات الفيلسوف شئ من الغموض .

على جمعها ونشرها بحروف عربية لأنها من أهم رسائل الطب العربي في القرون الوسطى ولأنها تشتمل على نظريات يصح أن يعمل بها الأطباء الآن كما صرح بذلك بعض الأطباء من العلماء المستشرقين .

هذا وإني لأتمنى من صميم فؤادي أن يكون كتابنا خير مرشد للقارىء العربي المستنير الذى يريد أن يتقف على دقائق التفكير الإسرائيلى فى غضون العصور الوسطى ، أو الذى يريد أن يتابع مبلغ تأثير الحضارة الإسلامية ومدى انتشار الفلسفة العربية ليس فى البيئات الإسلامية فحسب ؛ بل فى الجماهير اليهودية والمسيحية أيضاً .

اسرائيل ولفموره

« أبو ذؤيب »

تحريراً فى ٣٠ من شهر يونيو سنة ١٩٣٦ .

الباب الاول

حياة موسى بن ميمون

عناية المؤرخين بتعيين تاريخ ميلاد موسى بن ميمون — والد صاحب الترجمة وعلو كعبه في العلوم — ازدهار مدينة قرطبة بالأندلس في القرن الثاني عشر ب . م . — حالة اليهود بقرطبة بعد فتح الموحدين لها — هجرة أسرة ميمون إلى المرية فالمغرب الأقصى — ميمون وابنه ينشران رسالتين بمدينة قس على أبناء جلدتهما — نزوح أسرة ميمون من المغرب الأقصى إلى المشرق — استيطان موسى بن ميمون بمصر الفسطاط — يوسف بن عقين وكلب الحكيم وسعديا بن بركات من تلاميذ موسى بن ميمون — الحريق الهائل الذي حدث بالفسطاط سنة ١١٦٧ ب . م . اقراض ملك العلويين وارتقاء يوسف صلاح الدين الأيوبي عرش مصر — كنائس اليهود بالفسطاط — حالة اليهود الأدبية والدينية بها — اضطهاد رئيس الطائفة لموسى بن ميمون إلى أن اختير للرياسة سنة ١١٨٧ ب . م . — إصلاحات موسى الدينية — احترافه الطب العملي — زوج موسى وابنه ابراهيم — الملك الأفضل يختار لنفسه ابن ميمون طبيباً خاصاً — قصيدة المدح لابن سناء الملك — وفاة ابن ميمون ودفنه بمدينة طبرية بفلسطين — التشكك في مكان دفنه — مشكلة إسلام أسرة موسى بن ميمون بالمغرب الأقصى — أقوال القفطي وابن أبي أصيبعة وابن العبري وأحمد زكي باشا من علماء العرب وآراء بعض علماء الافرنج واليهود في هذه المشكلة — رأى المؤلف فيها —

وُلد موسى بن ميمون ، ويعرفه العرب بأبي عمران عميد الله ، في ثلاثين من شهر مارس سنة خمس وثلاثين ومائة وألف للميلاد بمدينة قرطبة بالأندلس^(١) .

(١) وأول من ذكر تأريخ ميلاده حفيده داود بن ابراهيم الذي عاق على كتاب السراج
مسכת ראש השנה الملاحظة الآتية بالعبرية : רבנו משה ע"ה בעל ספר
זוה נולד לאביו הקדוש בחדש ניסן י"ד שנת אלה המו
לשמרות היא שנת חתצה לאלך החמישי راجع كتاب حمדה גנוזה
للعالم ايدلمان (H. Edelmann) ص ٣٠ ، وراجع مجلة כרם חמד ج ٧ ص ٢٥١ =

وكانت ولادته قبيل عيد الفصح عند اليهود^(١) .

وكان ميمون بن يوسف والد صاحب الترجمة يمتُّ إلى أسرة عريقة في
الحسب يرجعها بعض المؤرخين إلى يهودا (רבי יהודה דנשיא) جامع
أسفار المشنا في القرن الثاني ب . م .^(٢)

= بعض المتأخرين من أدباء العرب لم يعرفوا وجه الصواب في تسمية موسى بن ميمون
فحرفوها إلى موسى بن عبد الله الاسرائيلي المغربي (راجع كتاب شرح العقار لابن ميمون ،
المخطوط بقلم ابن البيطار الموجود بمكتبة أيا سوفيا باسطنبول رقم ٣٧١١) ، أو إلى موسى بن
عبد الله القرطبي (راجع كتاب الطب القديم لموسى بن عبد الله اليهودي ، طبع عوض واصف
بمصر سنة ١٩٣٨) .

ومنشأ هذه التسمية أن بعض الناسخين لمقاتلة من المسلمين لم يكونوا دقيقين في نقل اسمه
فكتبوه موسى بن عبد الله القرطبي الاسرائيلي بدلا من أن يكتبوه أبو عمران موسى عبيد الله
ابن ميمون القرطبي .

وكان العالم محمد أبو بكر بن محمد التبريزي يكتب اسمه على هذا النحو : موسى بن ميمون
ابن عبد الله الاسرائيلي (راجع الترجمة الانجليزية لدلالة الحائرين M. Friedlander : The
Guide for the Perplexed. 1904. P. XXXV)

(١) ولعل هذا هو السبب في تسميته موسى إذ من المعلوم أن اليهود إنما يحتفلون
بعيد الفصح لذكرى خروج موسى بن عمران عليهما السلام مع بني إسرائيل من الديار المصرية
في أربعة من شهر نيسان العبري أما تسميته بأبي عمران فلا علاقة لها بابن له عرف بهذا الاسم ،
لأن ابنه الوحيد عرف باسم إبراهيم ، ولكن الذي نعتقد هو أن العرف جرى على استعمال هذه
الكنية في كل من عرفوا باسم موسى وقد عرف عند اليهود بهذه الكنية العالم موسى الطفلسي
الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع للميلاد كما عرف بها موسى بن يعقوب الاسرائيلي
طبيب الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ، وكذلك الشاعر اليهودي موسى بن طوبى الاشبيلي الذي
عاش في النصف الأول من القرن الرابع عشر ، ويريد ان تلت الانظار إلى أن كثرة الروايات
التي تقص علينا أخبار ولادة موسى بن ميمون والعناية بها ، وبلوغها حدا لا مثيل له في تاريخ
اليهود . كل هذا يدل على مبلغ ما كان له من الرفعة في قلوب المؤرخين من أبناء جلدته حتى عنوا
بتدوين اليوم والساعة التي ولد فيها .

(٢) في نهاية كتاب السراج لابن ميمون جدول ينسبه على هذا النحو : أنا موسى بن
ميمون القاضي بن يوسف الحكيم بن اسحق القاضي بن يوسف الحكيم بن عوبديا القاضي بن
سليمان الحبر بن عوبديا القاضي ابن الحبر المقدس يوسف بن الحكيم الحبر عوبديا ... وهذه =

وكان ميمون هذا ممن درسوا على العالين يوسف بن ميجاش وإسحاق الفاسي ، وهما اللذان خرّجا عدداً عظيماً من كبار المثقفين وقادة الرأي عند اليهود في القرن الثاني عشر ب . م . وكان قاضياً في المحكمة الشرعية اليهودية بقرطبة . ولم يكن ميمون مثقفاً في العلوم الدينية اليهودية فحسب ؛ بل كان ممن مارسوا العلوم الطبيعية والفلسفية ممارسة دقيقة ، وكان لهذه الثقافة تأثير عظيم في نشأة ابنه موسى الذي عدّ والده من أساتذته ، يدل على ذلك ذكره له مرات كثيرة في مدوناته المختلفة ونقله نصوصاً شتى عنه ^(١) ، كما كان للدروس التي تلقاها موسى في حديثه على العالم يوسف بن صديق الأندلسي أثر كذلك .

وكانت قرطبة حافلة بالعلماء والفلاسفة من المسلمين واليهود في ذلك العهد ، وكانت كرسى المملكة في القديم ، ومركز العلم ، ومنار انتقى ، ومحل التعظيم والتقديم ^(٢) ؛ كما كانت أعظم مدينة بالأندلس ، وليس لها في المغرب شبيه في كثرة الأهل وسعة الرقعة ، وبها كانت ملوك بني أمية ، ومعدن الفضلاء ، ومنبع النبلاء ^(٣) .

وقد عُدّت قرطبة بحق من المراكز العظيمة للحضارة اليهودية في العصر

= الرواية عن نسبه تذكر تسعة أسماء لأسلافه فقط ، وهذا العدد — إذا فرضنا صحته — لا يكفي في إرجاع أسرة موسى إلى القرن الثاني ب . م .

(١) مثال ذلك قوله في مقدمة كتابه السراج ما يأتي : « وقد جمعت كل ما وصل إليّ من تفاسير سيدي الوالد ... » وقد أُلّف ميمون جملة مصنفات ضاعت جميعها من جراء كثرة تنقلات أسرته ، غير أن موسى ابنه يخبرنا أنه وضع رسالة في صلاة اليهود وأعيادهم ، وأخرى في شرح مختصر المجسطي ، وثالثة في تفسير سفر أستير ؛ كما أن حفيده إبراهيم يذكر اسم جده صراحة على هذا النحو (راجع M. Steinschneider : Die arabische Literatur der Juden ١٩٨ ص)

(٢) فتح الطيب لأحمد بن المقرئ طبع ليدن سنة ١٨٥٨ — ١٨٦١ ج ٢ ص ١٤٤ .

(٣) معجم البلدان لياقوت طبع مصر سنة ١٣٣٤ ج ٧ ص ٥٣ .

الإسلامي ؛ الذي وصل اليهود فيه إلى أوج مجدهم .

وكان اليهود يشتركون مع المسلمين في فتح الأمصار الأندلسية ، وكان منهم الوزير والطبيب في حضرة الملوك والأمراء ، وكان جموع منهم يتلقون العلوم في المعاهد الإسلامية العالية ، حتى نبغ منهم رجال الفلسفة والعلم والطب والشعر^(١) . وقد ازدهرت بقرطبة علوم اللغة العبرية : فظهر فيها مناحيم بن سَرشوق أول من دَوَّن القاموس العبرى ، ودوناش بن لَبْرَطُ أول من أدخل البحور العربية في الشعر العبرى ، والوزير حسداى بن شفروط ، والنحوى أبوزكريا يحيى بن داود ابن حَيَّوَج مؤلف كتاب الأفعال ذوات حروف اللين (المعتلة) وكتاب الأفعال ذوات المثلين (المضعف) ، وكتاب التنقيط ، وكتاب التتف ، والعالم أبو الوليد مروان بن جناح صاحب كتاب التنقيح ، وكتاب اللمع ، وكذلك زهت بها علوم الدين اليهودية ، وفيها وُجدت المدرسة الدينية العالية التى أسس العالم موسى بن أخنوخ بمساعدة الوزير حسداى بن شَفْرُوط ، تلك المدرسة التى استغنى بها يهود الأندلس عن مدارس بغداد الشهيرة ، وكانت كعبة يحج إليها طلاب العلوم الدينية من اليهود من جميع الأقطار .

وقد تركت هذه البيئة أثراً قوياً فى موسى بن ميمون .

وقبل أن يبلغ موسى العام الرابع عشر من عمره فتح عبد المؤمن بن على الكومى الزناتى مدينة قرطبة سنة ثمان وأربعين ومائة وألف للهيلاد^(٢) ، وكان

Jacobs : Sources of Spanish Jewish History. p. 213—244. (١)

Graetz : Geschichte der Juden. Leipzig. 1875. Bd. VIII. p 62. ff.

(٢) وعبد المؤمن المذكور هو الذى تولى أمر فئة الموحدين المعروفة بالمصامدة عند أهل

المغرب بعد وفاة محمد بن تومرت زعيم هذه الحركة وموجودها فى الديار المغربية ، وأخذ يطوى الممالك مملكة مملكة ، ويدوخ البلاد إلى أن ذلت له وأطاعته العباد ، (راجع أخبار محمد =

كلما ملك بلداً لم يترك فيه ذمياً إلا عرض عليه الإسلام : فمن أسلم سلم ، ومن طلب المضي إلى بلاد النصارى أذن له في ذلك ومن أبى قُتل^(١) .

وأخذ أنصار عبد المؤمن الكومى يضطهدون اليهود والنصارى ويجبرونهم على اعتناق الإسلام وشرطوا لمن جحد ديانته منهم وأسلم مع أسباب ارتزاقه أن يكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم ، ومن بقى على رأى أهل ماته فإما أن يخرج قبل الأجل الذى أجل له ؛ وإما أن يكون بعد الأجل مُستَهلك النفس والمال ، ولما استقر هذا الأمر خرج الخفون وبقى من ثقل ظهره وشحّ بآه له وماله فأظهر الإسلام وأسرَّ الكفر^(٢) .

ومما لاشك فيه أن هذه المعاملة كانت من أهم الأسباب التى أدت إلى انحطاط الحضارة العربية بالأندلس ، إذ أخذ كبار علماء اليهود في قرطبة وغيرها من المدن التى دخلت في قبضة عبد المؤمن الكومى يهجرونها والتجأت جموع منهم إلى شمال الأندلس ؛ ونزحت غيرها إلى جنوب فرنسا ، وكان بين النازحين إلى جنوب فرنسا أغلب أفراد أسرتى قمحى وتبّون الإسرائيليتين ، وهما اللتان خرّجتهما عدداً غير قليل من العلماء والفلاسفة في القرن الثانى عشر . م . وقد نشر هؤلاء العلماء الثقافة الإسرائيلية في الجهات العلمية بالمدن الكبرى مثل : مونييايه ولونيل

= ابن تومرت في كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب لمحي الدين التميمي طبع ليدن سنة ١٨٤٧ ص ١٢٨ — ١٣٩ ، وعبد المؤمن الكومى في الكتاب المذكور ص ١٦٩ — ١٨٨ .

(١) تاريخ النويرى مخطوط بالكتبة الملكية بباريس Ms. Ar. anc. fonds
وراجع كذلك N:62 v. Journal Asiatique 1842. Vol. II. p. 45.

(٢) تاريخ الحكماء لجمال الدين القفطى طبع ليبسيك سنة ١٩٠٤ ص ٣١٨ .

(Lunel) وباريس ، ومرسيليا ، وغيرها ؛ كما أخذوا في نقل كتب فلاسفة العرب إلى اللغات الأوروبية^(١) .

وكان ذلك بداية عصر جديد للحضارة الغربية المسيحية ، هذا ولم يحدث قبل ذلك أن اضطهد اليهود في الأندلس التي عاشوا فيها قروناً طويلة يعملون لرفيها من جميع نواحيها مع إخوانهم المسلمين .

وكان ممن نزع من قرطبة أسرة ميمون التي كانت مكونة من الوالد ، وولدين ، وبنت واحدة ؛ أما الأم فكانت قد توفيت بعد أشهر قليلة من ولادة موسى^(٢) .

وقد حلت أسرة ميمون في مدينة المرية بجنوب الأندلس ؛ بعد أن دخلت في حوزة المسيحيين في سنة ثلاث وأربعين ومائة وألف^(٣) .

وكان قد حلّ فيها في ذلك الوقت الفيلسوف أبو الوليد محمد بن زُشد الذي كان أيضاً من أهل قرطبة ، ثم هاجر منها بسبب نزعة الفلسفية التي أثارت عليه الرأي العام .

وفي أثناء هذه التنقلات لم يهمل الغلام موسى الدرس والفحص في علوم الدين اليهودية ، كما قرأ في تلك الفترة علوم الفلك والمنطق والحساب والفلسفة ،

(١) كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة لطفى بك السيد . طبع مصر سنة ١٩٢٤ ج ١ ص ٥٠ .

(٢) يذكر العالم اليهودي يوسف سميرى الذى عاش في مصر من سنة ١٦٤٠ إلى سنة ١٧٠٤ أن أسرة ميمون إنما نزلت من مدينة قرطبة بسبب وشاية بموسى أمام الملك ، وهذه الرواية غير مذكورة في جميع المصادر والمراجع القديمة عن حياة موسى (راجع ٦٦٥ **הדורות והדורות החדשים** طبع اكسفورد سنة ١٨٨٧ ص ١١٧ — ١١٨)

(٣) Dozy : Histoire des Musulmans d'Espagne. Leiden. 1932. Vol. III. P. 165.

وأخذ يتمرن في الطب ، ويظهر أنه اجتمع بولد بن أفلح الأشبيلي في أثناء إقامته بالمرية كما قرأ على أحد تلاميذ الفيلسوف أبي بكر بن الصائغ علم الفلك^(١) .

وبعد أن أقامت أسرة ميمون في المرية ونواحيها حوالي اثني عشر عاماً نزحت إلى المغرب في سنة ستين ومائة وألف ، بعد أن دخلت في تلك السنة عنوة في أيدي الموحدين^(٢) ، وكان فتحها على يد أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الكومي الذي كان يضطهد اليهود والنصارى اضطهاداً مروّعاً لذلك آثرت أسرة ميمون أن ترحل منها ونزلت بمدينة فاس ، ولم يكن الحال فيها أفضل مما كان بالأندلس ، إذ كانت ديار المغرب من المواطن الأصلية لطوائف المصامدة ، وقد اضطهد فيها اليهود حتى أسلمت جموع كثيرة منهم طوعاً أو كرهاً في أيام محمد بن تومرت . ثم لما جاء عبد المؤمن الكومي لم يخفف من وطأة تعصبه إلا في أخريات أيامه ، وفي أثناء هذه الفترة وصلت أسرة ميمون إلى مدينة فاس التي أقام بها أحد فطاحل علماء اليهود الذي عرف باسم يهودا الكاهن ، وكان موسى ينصت إلى محاضراته في أثناء إقامته بمدينة فاس ، ومن ناحية أخرى لم يقطع علاقته بالفلاسفة من المسلمين ، بل استمر في جمع المعلومات من علمائهم الذين كانوا في مدينة فاس^(٣) ، وفي سنة ستين ومائة وألف نشر ميمون رسالة باللغة العربية حث فيها الجماهير اليهودية على التمسك بالعروة الوثقى ، والثبات على النوازل والكوارث التي يريد الله بها أن يمتحن شعب إسرائيل^(٤) .

(١) دلالة الحائرين لموسى بن ميمون ج ٢ ص ٢٠ طبع العالم مونك بباريس .

(٢) الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس تأليف

أبي الحسن علي بن أبي زرع الفاسي طبع أوبسلا (Upsala) سنة ١٨٤٣ من ١٢٦ .

(٣) مقالة في مجلة Archives Israelites سنة ١٨٥١ ص ٣٢٦ للعالم سليمان مونك .

(٤) أما الذي الأصلي لهذه الرسالة فمحفوظ بمكتبة بودليانا باكسفورد ، =

ثم نشر موسى مقالة بالعربية « في سبيل تقديس اسم الله » كانت بمثابة رد على أحد كبار أحبار اليهود، وكان قد أنحى على أبناء جلده باللائمة لاستسلامهم للاضطهادات الدينية، وكان لهذه المقالة تأثير قوى سرى في جوائح الشعب اليهودى بجميع البلدان^(١).

ثم توفى عبد المؤمن الكومى فى سنة أربع وستين ومائة وألف^(٢) (فى جمادى الآخرة من سنة ثمان وخمسين وخمسمائة للهجرة) فخرج ابنه أبو يعقوب يوسف من الأندلس، وخلع أخاه الأكبر محمداً من الولاية فى شعبان من سنة ثمان وخمسين وخمسمائة، فبدأت اضطهادات اليهود مرة أخرى وأدت إلى انضمامهم ودمرت جميع الكنائس وبيعهم، وانتهت هذه الحالة بنهاية دولة المصامدة فى الأندلس والمغرب^(٣) وقد أمر أبو يعقوب يوسف أن يفتك بكل من يتمسك باليهودية جهرة وكان بين الشهداء العالم يهودا الكاهن، وأوشكت أن تكون بينهم أسرة ميمون أيضاً لولا سرعة نزوحها من مدينة فاس خفية، ونزولها البحر فى يوم ثمانية عشر من شهر ابريل سنة خمس وستين ومائة وألف إلى أن وصلت بعد مرور ثمانية وعشرين يوماً إلى ثغر عكا بفلسطين^(٤)، وبعد أن أقامت أسرة ميمون نصف

= (Bod. Uri Cat p 67 N° 364) وقد ترجمه العالم إيدلمان إلى العبرية (راجع كتاب **חמדה גמולה** طبع كينجسبرج بألمانيا سنة ١٨٥٦ ص ٧٤ — ٨٢ من المقدمة، كما ترجمت إلى الإنجليزية : J. M. Simmons : The letter of consolation of Maimun. : Jewish Quarterly Review Vol. II. p. 62-64. Moses Steinschneider; Die arabische Lit. der Juden p. 198

(١) **קיבוץ תשובות הרמבם ואיריותיו** طبع العالم ليختنبرج بمدينة ليبسيك بألمانيا سنة ١٨٥٩ ج ٢ ص ١٢ — ١٥، **חמדה גמולה** ص ٦ — ١٣.

(٢) العجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ١٦٩ — ١٨٨.

(٣) العجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٢٣.

(٤) يصف موسى بن ميمون رحلته من أحد شواطئ المغرب الذى لم يعينه إلا الشرق =

سنة بفلسطين نزع الأخوان والأخت إلى مصر وبقى والدهم في بيت المقدس .
وكان السبب في نزوح موسى من فلسطين أنها كانت في ذلك العهد تحت
حكم الصليبيين ، وكانت الطوائف الإسلامية واليهودية تروح تحت نير هذا الحكم ،
أما في مصر فكان اليهود تحت حكم الخلفاء العلويين يعاملون معاملة حسنة ، وكان
فيهم أصحاب الأموال والتجارة ، كما كانوا منتشرين في أغلب مدن الوجه البحري .
وقد تأقت نفس موسى إلى أن يقيم ببلد يسود فيه روح الحرية والاطمئنان
حتى يتمكن من تنفيذ مشروعاته العلمية التي لم يستطع تحقيقها في أثناء تنقلاته
الكثيرة من الأندلس إلى المغرب في ذلك الجو المشبع بالتعصب الديني وإزهاق
الأرواح والفتك بأقوياء العزيمة ، وقد وصل موسى إلى الإسكندرية ومنها انتقل
إلى مصر الفسطاط وألقى فيها عصا الترحال ، وكان ذلك نهاية السفرات والجولات
وبداية حياة جديدة مثمرة كما سنوضحه فيما بعد .

وقد نزل موسى في محلة المصيصة^(١) التي كان يسكنها جماعة من أغنياء
المسلمين وعيون اليهود وأغنيائهم لقربها من حارة اليهود وسويقتهم وكنائسهم ،

== ويقول : « ونزلت البحر في اليوم الرابع من شهر إيار ، وكان ذلك ليلة السبت ثم تعرض لنا
في العاشر من الشهر المذكور موج عظيم كاد يفرق سفينتنا وهاج البحر وماج فنذرت لرب
العالمين أن أصوم اليومين المذكورين من كل شهر مع أهل بيتي كما أمر ذريتي به إلى آخر
الأيام وتوزيع الزكاة على الفقراء ، وكذلك نذرت أن أمكث منعزلاً عن أعين الناس
في اليوم العاشر من شهر إيار حتى لا أقطع عن الصلاة والدرس فيه ولا أقابل أحداً إلا إذا
اضطرت إلى ذلك اضطراراً وقد وصلت بعد ذلك بسلام في اليوم الثالث من شهر سيوان ونزلت
إلى مدينة عكا وهكذا أُنقذت من الارتداد عن الدين **וּנְצַלְתִּי מִן הַשָּׁמַד** وقد نذرت
أن يكون يوم وصولي إلى عكا يوم فرح ومرح ، ويوماً أقدم فيه للفقراء العطايا والهدايا وأمر
ذريتي أن تفعل مثلي إلى آخر الأيام » . **דברים** ج ٢ ص ٥ .

(١) تاريخ الحكماء للقفطي ص ٣١٨ ونود أن نلفت الأنظار إلى أن المقرئ سها
المنصاصة (خطط المقرئ طبع بولاق ج ٢ ص ٤٦٤) .

و. دار رئيسهم^(١) ومن هنا يعلم أن أسرة موسى لم تصل إلى مصر فقيرة ، بل كانت في يسر ورخاء ، لذلك نزلت في هذه المحلة التي كانت مقاماً لرجال الجاه والثروة والمال . وأخذ موسى وأخوه يرتزقان من التجارة في الجوهري^(٢) فكان داود يطوف في البلاد الدانية والقاصية ، وكان موسى مع مساعدته له في هذه الناحية يعمل من ناحية أخرى بهمة واجتهاد في الدرس والفحص .

و بعد مرور أشهر قليلة من إقامته بالقسطاط نعى إليه والده حيث اختاره الله بيت المقدس^(٣) ، وكان ذلك في بداية سنة ست وستين ومائة وألف . ثم دهمته فاجعة كبرى أخرى ، وهي أن أخاه داود لقي حتفه في إحدى السفرات النائية بعد أن غرقت السفينة التي كان عليها في البحر الهندي و بموته فقد موسى كل ما كان له من المال^(٤) .

ولم توهن الحزن والبلايا من عزيمته ، بل كان يواصل البحث ليل نهار حتى

(١) كتاب الانتصار بواسطة عقد الأمصار لصارم الدين ابراهيم بن دقاق طبع بولاق سنة ١٣٠٩ ص ٣٠ .

(٢) تاريخ الحكماء ص ٣١٨ .

(٣) حمדה גנוזה ص ٢٠ (נפטר רבנו מימון הדין בירושלים)

(٤) ومن رسالة له إلى رئيس الطائفة اليهودية بمدينة عكا الحبر يافث بن الياس تقف على مبلغ الحزن الذي أصابه بوفاة والده وغرق أخيه إذ يقول فيها : . . . وقد حدث أن توفي سيدي الوالد وجاءت رسائل التعزية من أقاصى البلدان الرومية والمغربية ، ثم لجعتني مصائب كثيرة في مصر من جراء أمراض طرأت على وبسبب ضياع المال ومن وشايات الواشين الذين عملوا لقتلي ، والطامة الكبرى هي وفاة التقي (أخي داود) غرقاً في البحر الهندي ومعه مالى وماله ومال آخرين وتركه ابنة صغيرة وأرملة فلم أشعر بنفسى حتى أوشكت على الهلاك وقد مرت بي ثمانية أعوام وأنا حزين عليه حزناً لا عزاء لي فيه وكيف أتعزى عن أخ كان لي تلميذاً وكان رب بيت وله دراية بالتمود والأسفار المقدسة كما كان له علم بقواعد اللغة ، وكانت قلبي يفيض فرحاً كلما وقع نظري عليه ومنذ انتقل إلى الخلد فقدت البهجة في دار الغربة ولولا انهماكي بالبحث في شؤون الدين والفحص في العلوم والفلسفة ما لهوت عن همي . ج ٢ ص ٣٧ .

أخذ يخرج نتيجة قريحته بعد سنين قليلة ، وكان ذلك بداية حياته العلمية الواسعة
النطاق في تاريخ بني إسرائيل .

والتفّ حول موسى بن ميمون جمهرة من الشباب — كان أغلبهم من
مهاجري الأندلس والمغرب — يستمعون إلى محاضراته في علوم الدين والرياضة ،
والفلك والفلسفة ، وكان أحب هؤلاء المستمعين إليه يوسف بن عقين الذي أصبح
على مرّ الزمان من أقرب أخلائه ، وكان يوسف قد هاجر من المغرب الأقصى إلى
مصر سنة خمس وثمانين ومائة وألف . وحل في مدينة الإسكندرية مدة من
الزمن إلى أن التحق بأستاذه بمدينة الفسطاط ؛ بعد أن أخذ صيت موسى ينتشر
في الأجواء ، وكان يوسف ممن سمع محاضراته في الفلك والرياضة والفلسفة^(١) .

وقد عُرف عند العرب باسم يوسف بن يحيى بن إسحق السبتي المغربي أبي
الحجاج ويقول عنه القفطي : « قرأ يوسف بن يحيى الحكمة ببلاده فشدّ فيها
وعانى شيئاً من علوم الرياضة وأجادها ، وكانت حاضرة على ذهنه عند المحاضرة
ولما أُلزم اليهود والنصارى في تلك البلاد بالإسلام أو الجلاء كتم دينه وتحيل عند
إمكانه من الحركة في الانتقال إلى الإقليم المصري ، وتم له ذلك فارتحل بماله
ووصل إلى مصر واجتمع بموسى بن ميمون القرطبي رئيس اليهود بمصر وقرأ
عليه شيئاً وأقام عنده مدة قريبة ؛ وسأله إصلاح هيئة ابن أفلح الأندلسي فإنها
صحت من سببته فاجتمع هو وموسى على إصلاحها وتحريرها وخرج من مصر إلى
الشام ، ونزل حلب وأقام بها وتزوَّج إلى رجل من يهود حلب يُعرف بأبي العلاء

(١) يدل على ذلك قول موسى بن ميمون ما نصه : قد علمت من أمور الهيئة ما قرأته على
وفهمته مما تضمنه كتاب المجسطي ولم تفسح المدة ليؤخذ معك في نظر آخر . . . (دلالة
الحائرين ج ٢ فصل ٢٤) .

الكاتب مارزكا ، وسافر عن حلب تاجراً إلى العراق ، ودخل الهند وعاد سالماً ، وأثرى حاله . ثم ترك السفر وأخذ في التجارة ، واشترى ملكاً قريباً ، وقصد الناس للاستفادة منه فأقرأ جماعة من المقيمين والواردين ، وخدم في أطباء الخاص في الدولة الظاهرية بحلب ، وكان ذكياً حاد الخاطر ، وكانت بيننا مودة طالت مدتها وقلتُ له يوماً : إن كان للنفس بقاء تعقل به حال الموجودات من خارج بعد الموت فعاهدني على أن تأتيني إن مُتَّ قبلي ؛ وآتيك إن مُتَّ قبلك . فقال : نعم ، ووَصَّيته أن لا يغفل ، ومات وأقام سنين ؛ ثم رأيتُه في النوم وهو قاعد في عَرُصَة مسجد من خارجه في حظيرة له وعليه ثياب جدد بيض من النصفى فقلتُ له : يا حكيم أَلستَ قررتُ معك أن تأتيني لتخبرني بما لقيت ، فضحك وأدار وجهه فأمسكته بيدي وقلتُ له : لا بد أن تقول لي ماذا لقيت ؟ وكيف الحال بعد الموت . فقال لي : الكلّى لحق بالكل وبقي الجزئي في الجزء ، ففهمت عنه في حاله كأنه أشار إلى أن النفس الكلية عادت إلى عالم الكل ، والجسد الجزئي بقي بالجزء ؛ وهو المركز الأرضي . فتعجَّبت بعد الاستيقاظ من لطيف إشارته . نسأل الله العفو عند العود إلى الباري سبحانه جلَّ وعزَّ ، وأقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة الموت : اللهم ؛ بل الرفيق الأعلى « وتوفي الحكيم بحلب في العشر الأوَّل من ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين وستمائة ^(١) .

ويذكر ابن أبي أصيبعة أن أبا الحجاج يوسف الإسرائيلي كان بارعاً في صناعة الطب والهندسة وعلم النجوم ، واشتغل في مصر بالطب على الرئيس موسى ابن ميمون القرطبي ، وسافر يوسف بعد ذلك إلى الشام وأقام بمدينة حلب ،

وخدم الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين بن أيوب ؛ وكان يعتمد عليه في الطب إلى أن توفي بها ، ولأبي الحجاج يوسف الإسرائيلي من الكتب رسالة في ترتيب الأغذية اللطيفة والكثيفة^(١) .

وفي رواية أخرى يقص علينا القفطى عن صديقه ما يأتى :

« أخبرنى الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي قال : كنت ببغداد يومئذ تاجراً وحضرت المحفل وسمعت كلام ابن المارستانية ، وشاهدت فى يده كتاب الهيئة لابن الهيثم وهو يشير إلى الدائرة التى مثل الفلك وهو يقول : . . . وهذه الداهية الدهياء والنازلة الصماء ، والمصيبة العمياء ؛ وبعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار فاستدلت على جهله وتعصبه ؛ إذ لم يكن فى الهيئة كفر ، وإنما هى طريقة إلى الإيمان ومعرفة قدرة الله عز وجل فيما أحكمه ودبره^(٢) . . . »

ولا يفوتنا أن نذكر بقية مؤلفات يوسف بن عقنين التى لم يذكرها ابن أبى أصيبعة : مقالة فى طب النفوس الأليمة ومعالجة القلوب السليمة ، ومقالة انكشاف الأسرار وظهور الأنوار ، وهى تشتمل على شرح فلسفى انشيد الأناسيد التى وردت فى الكتاب المقدس ، وشرح فصول أبقراط ، ورسالة فى أصول الديانة ، ورسالة أنوار الأبصار وحدائق الأسرار ، ومقالة فى معرفة كمية المقادير ، ورسالة فى شرح كتاب الآباء من أسفار المشناة^(٣) ؛ وكذلك كان بارعاً فى العلوم الشرعية اليهودية ، وقد دون جملة كتب بالعبرية ، وقد أثنى عليه الشاعر يهودا حريزى

(١) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لموفق الدين أبى العباس ابن أبى أصيبعة طبع مصر

سنة ١٢٩٩ ج ٢ ص ٢١٣ .

(٢) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٢٢٩ .

(٣) M. Steinschneider : Die arabische Lit. der Juden p. 228—233

ومقالة للعالم المذكور فى كتاب : Ency : Ersch und Gruber Vol. III. p. 44—58

لما زار أمصار الشام في سنة ١٢١٧ ب .

ويعد الحكيم كالب^(٢) وسعديا بن بركات من كبار تلاميذ ابن ميمون أيضاً وقد اشتهر التلميذ الأخير برسائله التي اشتملت على ثمانية أسئلة وجهها إلى أستاذه ثم دون ما أجابه به عليها^(٣) .

وكان تلاميذ موسى بن ميمون هم الذين نشروا اسم أستاذهم في الديار المصرية أولاً ، ثم في الشام من ناحية ، والمغرب والأندلس وجنوب فرنسا من ناحية أخرى ؛ لذلك أخذت الرسائل من جميع البلدان الدانية والنائية تنهال عليه وفيها أسئلة في الدين والعلم والفلسفة .

وقبل أن نستمر في قص بقية أخبار موسى بن ميمون يجب علينا أن نشير إلى حادثتين عظيمتين حدثتا في مصر بعد وصوله إليها .

أما الحادث الأول فهو الحريق الهائل الذي حدث بمدينة القسطاط سنة سبع وستين ومائة وألف ، أي بعد سنتين من وصول موسى إليها . وقد دمر هذا الحريق الذي استمر أربعة وخمسين يوماً أغلب خطط القسطاط وتركها كياناً وأطلالاً .

(١) תחבמוני תפארת : ר' יוסף המעריבי חכמתו כנהלת
ושכלו כנהלת ולשונו אש אוכלת ומقالة מונק في المجلة الفرنسية الشرقية
Notice sur Joseph ben Jehuda Journal Asiatique 1842 Juillet p 1—70

(٢) راجع ثلاثة من هذه الأسئلة والأجوبة في كتاب פאר הדור للعالم ابراهيم تمام طبع
امستردام رقم ٥٤٥٥٥٥٦٤ وسؤال واحد والاجابة عليه نشر Abraham Geiger في كتاب
נשעי נעמנים ص ٦٧ والأربعة الأسئلة الأخرى مع الاجابة عليها نشرت في كتاب
Livre d' Hommage a la Memoire du Dr. Samuel Poznansky Varsovie. 1927.

(٣) مقالة للعالم : Dr. Simonson : Vier arabische Gutachten des R. Moses ben Maimon p 175 — 187.

على أن خط قصر الشمع الذى فيه حيّ اليهود لم تمسه النار بسوء ؛ لذلك رجع إليه سكانه بعد فرارهم إلى القاهرة ، ويذكر المقرئى أنه أدرك خط النخالين وخط زقاق القناديل وخط المصاصة^(١) .

أما الذى نعجب له كل العجب فهو أنه لم يرد فى جميع رسائل موسى بن ميمون ذكر هذا الحريق الهائل الذى لم تر مصر مثله ، كما لم يشر إلى ذلك غيره من

(١) خطط المقرئى ج ٢ ص ١٥٩ ويقول المقرئى عن هذا الحريق ما يأتى : « أما حريق مصر فكان سببه أن الفرنج لما تغلبوا على ممالك الشام واستولوا على السواحل حتى صار بأيديهم ما بين ملطية إلى بليس إلا مدينة دمشق فقط ، وصار أمر الوزراء بديار مصر لشاور بن مجيد السعدى ، والخليفة يومئذ العاضد لدين الله ، وقام فى منصب الوزارة بالقوة وتلقب بأمر الجيوش ... وكان لما جمع مرمى جمعاً عظيماً من أجناس الفرنج وأقطعهم بلاد مصر وأراد أخذ مصر ... فنزل على بليس وحاصرها حتى أخذها عنوة فى صفر سنة أربع وستين وخمسمائة وسار مرمى من بليس فنزل على بركة الجيش وقد انضم الناس من الأعمال إلى القاهرة فنادى شاور بمصر أن لا يقيم بها أحد ، وأزعج الناس فى النقلة منها وتركوا أموالهم وأتقاهم ونجوا بأنفسهم وأولادهم ، وقد ماج الناس واضطربوا كأنما خرجوا من قبورهم إلى المحشر لا يعبأ والد بولده ولا يلتفت أخ إلى أخيه ، وبلغ كراء الدابة من مصر إلى القاهرة بضعة عشر ديناراً وكراء الجمل إلى ثلاثين ديناراً ، وتزلوا بالقاهرة فى المساجد والحمامات والأزقة والطرقات ، فصاروا بعيالهم وأولادهم وقد سلبوا سائر أموالهم وينتظرون هجوم العدو على القاهرة بالسيف كما فعل بمدينة بليس ، وبعث شاور إلى مصر بمشرين ألف قارورة فقط وعشرة آلاف مشعل نار فرق ذلك فيها فارتفع لهب النار ودخان الحريق إلى السماء فصار منظره مهولاً ، فاستمرت النار تأتى على مساكن مصر من اليوم التاسع والعشرين من صفر لتمام أربعة وخمسين يوماً والنهاية من العيد ورجال الأسطول وغيرهم بهذه المنازل فى طلب الحبايا ... فن حينئذ خربت مصر الفسطاط هذا الحراب الذى هو الآن كيان مصر ، وتلاشى أمرها وافترق أهلها وذهبت أموالهم وزالت نعمهم » (كتاب خطط المقرئى طبع مصر سنة ١٣٢٤ ج ٢ ص ١٤٣ - ١٤٤ ، وراجع فى أمر حريق الفسطاط كتاب تاريخ ابن إياس طبع بولاق ج ١ ص ٦٨) .

وقد أشار جمال الدين يوسف بن تغرى بردى إلى حريق الفسطاط بإيجاز إذ يقول :

فلما بلغ شاور فعل الفرنج بالأرياف أخرج من كان بمصر من الفرنج بعد أن أساء فى حقهم قبل ذلك ، وقتل منهم جماعة كبيرة وهرب الباقون . ثم أمر شاور أهل مصر بأن ينتقلوا إلى القاهرة ففعلوا وأحرق شاور مصر . (كتاب النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة طبع دار الكتب المصرية ج ٥ ص ٣٥٠) .

يهود مصر الذين عاشوا في ذلك الوقت ، فيمكننا أن نستخلص من ذلك أن الحريق على هوله لم يمس الأنفس من سكان المدينة حتى نجت أسرة موسى أيضاً وكانت قد رجعت إلى القسطنطينية مع جميع من رجع إليها بعد زوال الحريق .

أما الحادث الثاني فهو أنه بعد وصول موسى بن ميمون إلى مصر بخمس سنين طرأ انقلاب سياسى عظيم إذ تولى الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب سنة ١١٧١ إمارة هذه الديار فانقرض بذلك ملك العلويين ، وبدأت البلاد تتنفس الصعداء بعد أن كانت قد وقعت في الفتن والاضمحلال في أخريات أيام هذه الدولة ، وظهر الرخاء والهناء في جميع أطراف البلاد .

وبينما كان اليهود في ذلك العهد يثنون في الأندلس والمغرب واليمن تحت نير الاضطهادات الدينية القاسية كان اليهود بمصر يتمتعون بجميع الطوائف والنحل بحياة هنيئة حرة طليقة ، وكان صلاح الدين لا يؤثر طائفة على أخرى ؛ بل كان يعاملها كلها بالرفق والعدل .

وكان ابن ميمون حينما قدم مصر قد وجد بالقسطنطينية كنيسة اليهود الربانيين الأولى منهما لليهود الشام ، والثانية لليهود العراق وكنيسة واحدة لليهود القرائين^(١) .

(١) وقد كانت كنيسة الشاميين بخط قصر الشمع بجوار خوخة خبيصة (كتاب الانتصار بواسطة عقد الأمصار لابن دقاق ج ٤ ص ١٠٨) وكان مكتوباً على بابها بالخط العبراني محفوراً في الخشب أنها بنيت سنة ست وثلاثين وثلاثمائة لاسكندر ، وذلك قبل خراب بيت المقدس ، وبهذه الكنيسة نسخة من التوراة لا يختلفون في أنها كلها بخط عزرا النبي الذي يقال له بالعربية العزيز (خطط المقرئ ج ٤ ص ٣٦١) ونضيف إلى ما قال ابن دقاق والمقرئ عن هذه الكنيسة : لقد بقيت هذه الكنيسة عامرة إلى يومنا في حي اليهود بالقسطنطينية . وهي الموجودة بخط قصر المعلقة بقرب كنيسة بربرة التابعة للأقباط الأرثوذكس ، ويعرض فيها على الزائرين صحف بالية منقطة من أسفار التوراة ، ويتضح مما تقدم أن الناس في أيام =

وفي الوقت الذي أقبل فيه موسى على مصر وجد أموراً كان من أثرها في

== المقرري كانوا ينسبون الكنيسة المذكورة لعزرا الخبر المصلح الشهير — لا التي — الذي عاش في القرن الخامس ق . م . في حين أننا في أيامنا ننسبها إلى إبراهيم بن عزرا الأديب والعالم الأندلسي الذي عاش في القرن الحادي عشر ب . م . ومما لا شك فيه أن الأول لم يزر أرض مصر مطلقاً .

ولا يفوتنا أن نذكر أنه وجدت في هذه الكنيسة أوراق مخطوطة كثيرة العدد ، أرسل أغلبها إلى جماعات مختلفة في أوروبا وأمريكا ، وتشتمل على كتابات يرجع بعضها إلى ما قبل المسيح وأغلبه من العصر الفاطمي ، والأوراق التي وجدت بكنيسة القسطنطينية تعد بحق من أنفس المصادر وأقدمها في تاريخ يهود مصر خاصة وتاريخ يهود البلدان المجاورة لها عامة ، وتسمى عند اليهود باسم آداب الجنيزة . وجنيزة كلمة عبرية (גזירה) مشتقة من الفعل الثلاثي : جنز (גנז) وتقابل بالعربية كلمة كنز للدلالة على معنى الجمع والدفن في الأرض ؛ فالجنيزة تشتمل على أوراق من أسفار الكتاب المقدس وكتابات شتى بالية يخشى على ضياعها تحرز في الأرض (راجع : Jacob Mann : The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimide Caliphs. Vol. I. P. 5—7. Richard Gottheil : Fragments of the Cairo Genizah in the free collection. New—York. 1924. P. XI — XII. Jewish Encyc. Vol. I. P. 60, 612) . وقد وجدت كنيسة العراقيين بقصر . (١٠٨ ص ٤) وخطط المقرري ج ٤ ص ٣٦١) وقد اندثرت هذه الكنيسة ودرست آثارها حتى نسي اليهود مكان وجودها . على أنه وصل إلينا كتاب حجة يوجد في خزانة المخطوطات بدار الخاخاخانة بالقاهرة يذكر فيه ترميمات وإصلاحات كثيرة عملت باسم الهيئة الحاكمة في كنيسة الشاميين والعراقيين ، ويرجع عهد هذه الحجة إلى زمن السلطان قايتباي الملك الأشرف الذي حكم مصر من سنة ٨٧٣ — ٩٠٢ هـ ، وقد دون كتاب الحجة سنة ثمان وسبعين وثمانمائة .

وأما كنيسة اليهود العراقيين فقد وجدت بالمصاصة برفاق من أزقة درب الكرمية (كتاب الانتصار لابن دقاق ج ٤ ص ١٠٨) ، ويذكر المقرري أن هذه الكنيسة يجالها اليهود ، وهي بخط المصاصة ، ويزعمون أنها رمت في خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وموضعها يعرف بدرب الكرمية ، وبنيت في سنة خمس عشرة وثلثمائة لاسكندر ، وذلك قبل الملة الإسلامية بنحو ستمائة وإحدى وعشرين سنة ، ويزعم اليهود أن هذه الكنيسة كانت مجلساً لتي الله إلياس (خطط المقرري ج ٤ ص ٢٦٠) ، وقد عثرنا أثر هذه الكنيسة وانعدت محوياً تماماً حتى يجهل اليهود أين كانت ويظهر أنها دمرت قبل القرن السادس عشر ، لأن العالم اليهودي يوسف سميرى قد زار القسطنطينية في النصف الثاني من القرن المذكور فوجدتها خربة (سفر الحکمیم وکبروت الحیمیم ص ١١٨) .

(م ٢ — ابن ميمون)

نفسه أن صرح بأن عادة اليهود العراقيين في إتمام قراءة التوراة في سنة واحدة أفضل من عادة يهود الشام في إتمام قراءتها في ثلاث سنوات : فلما سمع رئيس الطائفة يحيى كلام ابن ميمون حرض عليه الرعاع حتى اضطره أن يصلى مع أنصاره مدة من الزمن في منزله

وكان يحيى هذا قد اغتصب لنفسه رئاسة اليهود على أن يقدم ألف دينار كل سنة لوزير مصر — ولعل ذلك الوزير كان شاور — وبقى يظلم أبناء جلدته إلى أن أُقيل . ولما تولى صلاح الدين يوسف بن أيوب على مصر تمكن يحيى هذا مرة أخرى من الوصول إلى كرسي الرئاسة ، وكان في أثناء ذلك يرهق الشعب ويحمله ما لا يطيق ، وكان ابنه ينسج على منواله ، فأذاق الشعب ألواناً شتى من العذاب ، حتى ضاق صدر الأمة فثارت في وجه الطاغية ، وهناك تنهت السلاطة إلى أمره ، وذلك بعد أن تحكم أربع سنوات ، فأمرت بعزله وطرده مع أسرته من القسطنطينية^(١) .

وظل ابن ميمون يناوئ يحيى جبهة ويناضل أصحاب الآراء الجامدة في

(١) وقد ألف إبراهيم بن هلال سنة ١١٩٦ رسالة يحيى الشرير منقولة في *החשד* وصف فيها أخلاق يحيى ، الذي عرف باسم *השרש* بالعبرية ، وكيف كان يعامل الناس في أثناء رئاسته إلى أن تخلصت من ظلمه . وقد ذكر ابن ميمون في هذه الرسالة : *ושלח ציר אמונים אות הדורים מופת הזמנים משם הרב נר מורה ומערב ... וזהו ראשית התשובה על ידו*

(راجع مقالة A. Neubauer, Vol. VIII, P. 541—561 *Jewish Quarterly Review*.)

א. זכנא מנלל זוטא הרשע فی مجلة השלח ج ١٥ ص ١٧٥ — ١٨٤ ،

D. Kaufmann : Zur Biographie Maimunis : Monatschrift für Geschichte des Judentums, 1899. P. 460—464 .

الطائفة حتى اختير الخبر ثنائيل لرياسة الشعب سنة الثنتين وسبعين ومائة وألف^(١). ومع أنه لم يصل إلى زعامة الطائفة قبل سنة سبع وثمانين ومائة وألف كان من أعضاء هيئة المحكمة الشرعية اليهودية بالفسطاط بضع سنين قبل العام المذكور. وهذا يتضح من عقد زواج في أدب الجنيزة يذكر فيه أنه كتب بإذن سيدنا موسى حبر الطائفة الإسرائيلية العظيم^(٢).

ولما اختير رئيساً للطائفة الإسرائيلية عمل على رفع مستوى الشعب اليهودي دينياً وخلقياً وعامياً ، كما أخذ ينفذ مشروعاته المختلفة ، وأبى أن يتناول مكافأة مالية على خدماته في منصب الرياسة ، وقد أشار غير مرة إلى أن العمل في الرياسة بالمكافأة مكروه وممنوع^(٣).

وقد أبطل بعض العادات التي لم ترقه ، ومنها استعمال التعاويذ (*הסודות*) التي كانت منتشرة بين الطبقات العامة ، لأنه كان يرى فيها نوعاً من الوثنية ، كما أبطل عادة رقص العروس أمام جمهور المحتفلين بها في ملابس هزلية . وهناك صلاة طويلة يقرأها المصلون مرتين : مرة بصوت منخفض ، وأخرى ينصتون فيها للإمام ؛ فعن لموسى أن يبطل مرة من هاتين المرتين ويجعلها كلها قراءة واحدة عامة مشتركة . وقد فعل ، وأخذت هذه العادة تنشر بين جميع اليهود في البلدان الشرقية .

(١) في ورقة من مخطوطات الجنيزة ذكر أن الخبر ثنائيل كان رئيساً على يهود الفسطاط سنة ١١٧٢ ب . م . (راجع A. Merx : Documents Paléographiques Hébraïques et Arabes 1894 p 39.

(وراجع مجلة Jewish Quarterly Review. Vol. VIII. p. 554.

(٢) השנהגה הארצית משה הרב הגדול ביישוב

(راجع مقالة Kaufmann المذكور أعلاه ص ٢١٥ — ٢١٦ .

(٣) كتاب السراج سفر الآباء فصل ٤ .

وإذا كان لم يظهر لطائفة اليهود بمصر من النفوذ — شئ، يعتد به — على طوائف بقية البلدان إلى زمن موسى ، فإنها قد أصبحت في عهده قبلة أنظار اليهود في الغرب والشرق ، وأخذ العلماء يفدون إلى مصر من جميع النواحي لرؤيته والارتشاف من عذب مناهله .

وكان موسى قد احترف الطب العملي منذ غرق أخوه في البحر الهندي ، وأصبح « أوجد زمانه في صناعة الطب وفي أعمالها »^(١)

ويلوح للعالم ماكس مايرهوف اعتماداً على ما فهمه مما قرأه في كتاب القفطى ونصه : « وقد راموا استخدام موسى بن ميمون في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الفرنج بمسقلان فإنه طلب منهم فاختاروه فامتنع من الخدمة والصحبة لهذه الواقعة » . أن ابن ميمون كان من أطباء العاضد لدين الله ، أما نحن فنعتقد أن الذي يفهم من هذا النص هو أن موسى أصبح بعد انتظامه في سلك الطب مشهوراً في البيئات الطبية دون أن يدل ذلك على اتصاله بحاشية الملك العاضد الفاطمي^(٢) .

وقد وصل صيته الطبي إلى القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيسانى الذى كان وزيراً عند صلاح الدين يوسف بن أيوب فقرر لموسى راتباً وما زال كذلك في دار السلطان إلى أن أصبح الطبيب الخاص للملك الأفضل نور الدين أبي الحسن على بن صلاح الدين الذى تولى حكم مصر بعد وفاة أخيه الملك العزيز سنة ثمان وتسعين ومائة وألف ، وكانت مدة استيلائه على ديار مصر سنة واحدة وثمانية وثلاثين يوماً^(٣) ، وقد تزوج موسى بأخت أبي المعالى اليهودى ، وكان كاتباً عند

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٤٩٠ .

(٢) في المجلة Max Meyerhof : L'Oeuvre médicale de Maimonide Archeion Archivio di storia della scienza. Vol. XI. Anno. 1926. p. 138.

(٣) راجع أخبار الأفضل من كتاب تاريخ الكامل لابن الأثير الجزرى طبع مصر =

أم الملك الأفضل ، وتزوج أبو المعالي أخت موسى^(١) .

وقد رزق موسى منها بولد واحد ؛ وكان إذ ذاك في الحسین من عمره ، وابنة واحدة . أما البنت فقد توفيت في حداثة سننها ، وأما الولد واسمه إبراهيم فقد عني أبوه بتربيته عناية فائقة ؛ فحقق له ابنه ما كان يصبو إليه بأن أصبح عالماً يهودياً عظيماً ، وطبيباً نطاسياً يشار إليه بالبنان^(٢) .

سنة ١٣٠٣ ج ١٢ ص ٥٤ — ٥٥ وص ٩٠ — ٩١ . وكتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للعقريزي طبع مصر سنة ١٩٣٤ ج ١ قسم أول ص ١٤٥ — ١٥١ و ص ٢١٦ — ٢١٧ . وكتاب الخطط للعقريزي ج ٣ ص ٣٨٢ . وكتاب المختصر في أخبار البشر لأبي الفدا طبع مصر سنة ١٣٢٥ ج ٣ ص ٧٠ و ص ٨٧ وص ٩٥ . وكتاب القس في أخبار القديس لعبد الله محمد القرشي الأصفهاني طبع لدبرج بمدينة لندن سنة ١٨٨٨ ص ٤٦٥ . وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة وستنفلد (Wüstenfeld) ج ٢ ص ٣٥٣ . وكتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل تأليف أبي التين مجير الدين الحنبلي طبع مصر سنة ١٢٨٣ ج ١ ص ٣٥٠ — ٣٥٣ .

(١) تاريخ الحكماء للقفطي ص ٣١٩ .

(٢) ولد إبراهيم بن موسى في الخامس عشر من شهر يونيو سنة ١١٨٦ ب . م . ، ولما بلغ أشده أخذ الوالد ينظر إليه نظرة إعجاب كما ينظر إلى صديق يحسب آرائه حساباً ، وقبل أن يبلغ العام التاسع عشر من عمره كان اليهود في البلدان المختلفة تنجبه إلى أن يخلف والده في رئاسة الطائفة بمصر (مجلة J. Ou. R. الدورة الحديثة ج ١ ص ٥٤) وقد لقب إبراهيم القات (יחזקאל הכהן) ص ٢٢٠) .

وقبل أن ينتقل موسى إلى جوار ربه اختير إبراهيم لمنصب زعامة الطائفة وبق فيها إلى أن اصطفاه الله .

ولاحترافه صناعة الطب اختاره الملك الكامل طبيباً له ، ويقول عنه ابن أبي أصيبعة : وكان إبراهيم بن موسى طبيباً مشهوراً ، عالماً بصناعة الطب ، جيداً في أعمالها ، وكان في خدمة الملك الكامل محمد بن أبي بكر بن أيوب ، وبتردد أيضاً إلى البيمارستان الذي بالقاهرة من القصر ويعالج المرضى فيه ، واجتمعت به في سنة إحدى وثلاثين أو اثنتين وثلاثين وستمائة بالقاهرة — وكنت حينئذ أطب في البيمارستان بها — فوجدته شيخاً طويلاً نحيف الجسم حسن العشرة لطيف الكلام متميزاً في الطب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١١٨)

وكان قد زاره يهودا حريزي بعد مدة وجيزة من وفاة والده فكتب عنه ما يأتي : أما إبراهيم بن موسى فانه مع صغر سنه ، فن أعماله تدل على عظم نفسه ، وإن ما توقع له من

أما قيام موسى بعمل الطبيب الخاص في قصر الملك الأفضل على بن صلاح الدين يوسف ؛ وهو أكبر أولاد أبيه فلم يشغله عن أن يعالج المرضى على اختلاف مللهم ونحلهم ، كما لم يعثقه عن التدوين والتصنيف ، ويقول ابن ميمون = المعلومات في أيامه القليلة يربو كثيراً على علم الأخبار .

وكان فقيهاً ، ألف كتابه « كفاية العابدين » في الفقه الاسرائيلي باللغة العربية ، ومع أن الكتاب كان قد نسخ جملة مرات وأرسل إلى البلدان المختلفة ، لم يصل إلينا منه إلا بعض القطعات (M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen. p. 406. Die arabische Lit. der Juden p. 221)

على أن المتأخرين من كتاب اليهود ممن دونوا في التشريع والفقه نقلوا من هذا الكتاب نقولات جمّة وكان ذلك من أهم الأسباب التي أدت إلى ضياع النص الأصلي لهذا الكتاب .

ولما ثارت الفتنة على والده بعد وفاته — كما يتضح ذلك فيما بعد — نهض إبراهيم فدافع عن مصنفات والده دفاعاً جريئاً وأجاب على مطاعن العالم العراقي دانيال تلميذ شموئيل بن علي رئيس المدرسة الدينية ببغداد ، ومع أن بعض علماء ذلك العصر حرّضه على دانيال هذا بأن ينشر عليه لعنة التحريم ، فانه امتنع اعتقاداً منه بعدم لياقة ذلك في مهاجمة من ينتقد أو يطعن في والده .

ثم لما كثّر أعداء موسى في جنوب فرنسا ، وأخذ بعض علماء اليهود يحاربون كتاب « دلالة الحائرين » ويطلبون حرقه كتب إبراهيم رسالة سماها « السكاح في سبيل الله » (ספח ספר) وقد طبعت مع مجموعة رسائل موسى بن ميمون المشتملة على رسائل لكبار العلماء من الذين دافعوا عن نظريات موسى بن ميمون (ספרו ٣ ج ١٥ ص ٢١) فقد فيها مطاعن أعداء والده ، وكذلك بدأ يدون تفسيراً للتوراة ولكنه لم يكمله بسبب انهماكه في الأعمال الطبية الكثيرة وقد سماه باسم « كتاب الحوض » والذي وصل إلينا منه يدل على إلمام إبراهيم إماماً كثيراً بأداب التفسير للكتاب المقدس ، ولم يهمل أن يدمج فيه كثيراً من آراء والده وجده ميمون بن يوسف .

وكذلك ألف رسالة باسم « تاج العارفين » ضاعت بأكملها كما ضاع كل ما ألفه في علم الطب وجل رسائله التي وجهها إلى عظماء اليهود في عصره .

وقد عاش حوالي إحدى وخمسين سنة وتوفي في ١٧ من شهر ديسمبر سنة ١٢٣٧ ، وقد رثاه أحد المعاصرين له بمدينة بغداد رثاء يدل على مكانته العظيمة عند اليهود في الشرق في ذلك الوقت (راجع פונדסק : מאוני בבלי אחרי תקופת המאונים ص ٩ . הצופה להשבת יש"א ٦ ص ١٢٣ . وكتاب מאוני : תולדות המנן אברהם מימון בן המנן לעובד ת"ת-תרצ"א ص ١ — ٢٠ J. Münz : Moses ben Maimon p. 308 — 316)

فى رسالة إلى شموئيل بن تبون دُونَهَا فى أَخْرِيَات أَيَّامِهِ : « . . . ومسكنى بمصر
ومسكن الملك بالقاهرة ، وبيننا نحو مسافتى السبت ^(١) ، وأقابل الملك فى ساعات
الصباح ، أما إذا كان هناك مريض فى قصر الملك من أبنائه ، أو من نسائه ، أو من
أحد رجال حاشيته فإنى أمكت أكثر ساعات اليوم بالقصر ، ومجمل القول أنى
أبكر صباح كل يوم إلى القاهرة . أما إذا لم يطرأ طارئ فأعود إلى مصر بعد الظهور
وأصل إلى منزلى متعباً وجائعاً وأجد على المقاعد خلقاً كثيراً من المسلمين واليهود
منهم الوجيه والعامى ؛ كما أن منهم القاضى والشرطى ، ومنهم الصديق والعدو ،
وبعد أن أترجل عن الدابة أغسل يدي ثم أخرج لمقابلتهم والاستئذان فى تناول
الطعام الخفيف ، ثم أخرج إليهم لأداويهم ولكتابة أوراق الأدوية ، وهكذا
لا ينقطع وفود الزائرين قبل دخول الليل بساعتين أو نيف ، وهم من الذين يأتون
للسؤال فى موضوعات الشريعة وأجيبهم وأنا مضطجع على السرير من شدة التعب
والضعف ^(٢) » .

وفى خطاب إلى تلميذه يوسف بن عقنين يذكر موسى ما يأتى : « ... وأعلمك
أنه قد حصلت لى شهرة عظيمة فى الطب عند الكبراء مثل : قاضى القضاة ،
والأمراء ، ودار الفاضل ، وغيره من رؤساء البلد ؛ فمن لا يُنال منهم شيء . . .
فكان هذا داعياً لقضاء الأيام فى القاهرة لزيارة المرضى . حتى إذا ما انتهى كنتُ
متعباً ، وإن أمكنتنى الفرصة طالعت فى كتب الطب ما أحتاج إليه وأظنك تعلم
صعوبة ذلك عند من له دين وتحقيق ؛ ويريد أن لا يقول شيئاً إلا وهو يعلم له
دليلاً وأين قيل ووجه القياس فى ذلك ، وكان ذلك داعياً أيضاً إلى أنى لا أجد

(١) يعبر عن مسافة السبت بكلمة *שבת* وهو قدر ١٢٠٠ متر

(٢) *קובץ אגרות הרמב"ם* ج ٢ ص ٢٨ ب .

ساعة أنظر فيها شيئاً من أمور شرعية ولا أقرأ إلا يوم السبت فقط ، وأما سائر العلوم فليس لها عندي وقت ... وقد تأذيت كثيراً جداً من هذا الباب ^(١) .
وكان القاضي السعيد بن سناء الملك هبة الله شاعر السلطان صلاح الدين وأولاده ، وشاعر القاضي الفاضل قد عرف موسى بن ميمون ومدحه في قصيدة ميمية يقول فيها :

أَرَى طِبَّ جَالِينُوسٍ لِلْجِسْمِ وَحَدَهُ وَطِبَّ أَبِي عِمْرَانَ لِلْعَقْلِ وَالْجِسْمِ
فَلَوْ أَنَّهُ طَبَّ الزَّمَانَ بَعْلَهُ لِأَبْرَاهُ مِنْ دَاءِ الْجَهَالَةِ بِالْعِلْمِ
وَلَوْ كَانَ بَدْرُ التِّمِّ مَنْ يَسْتَطِيعُهُ لَتَمَّ لَهُ مَا يَدَّعِيهِ مِنْ التِّمِّ
وَدَاوَاهُ يَوْمَ التِّمِّ مِنْ كَلَفٍ بِهِ وَأَبْرَاهُ يَوْمَ السَّرَارِ مِنَ السُّقْمِ ^(٢)

وكان آخر ما أملاه موسى بن ميمون رسالة لعلماء اليهود بمدينة لونيل بفرنسا يمدحهم فيها ويقول إن المتاعب العلمية والمرض قد انحلا جسمه ولم يستطع الخروج من داره وهو يرى أن العلم قد هجر الديار الأندلسية وجميع الأقطار الشرقية ولم يبق من حاملي الحضارة اليهودية غير يهود جنوب فرنسا ^(٣) .
وكان القاضي الفاضل قد عاده في أثناء مرضه ^(٤) .

(١) راجع مقالة العالم مونت Sur Joseph ben Jehouda: Journal Asiatique 1842. Juillet. p. 22.

(٢) راجع ديوان ابن سناء الملك بدار الكتب المصرية ص ١١٣ تجد فيه البيت الأول والثاني ، أما الأبيات الأربعة فموجودة في ديوانه بمكتبة الأزهر الشريف ص ٢٣٠ ، وفي كتاب عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١١٧ ، والكلف شيء يعلو الوجه كالسمسم ويعرف بالنش ، وسرار الشهر آخر ليلة منه

(٣) קיבוץ אנדות הרמבם ج ٢ ص ٤٤

(٤) راجع كتاب رد على أهل الذمة لمؤلفه غازي بن الواسطي في مجلة :

Journal of the American Oriental Society. Vol. 41. p. 397

وقد توفاه الله يوم الاثنين الثالث عشر من ديسمبر من سنة أربع ومائتين
وألف ب . م . وقد حملت جثته إلى طبرية بفلسطين ودفن هناك بين قبور عظماء
بنى إسرائيل^(١) .

(١) تاريخ الحكماء للقفطي ص ٣١٩ ، *המנהגים* ص ٣٠ — ٣١ في العهد
الأخير نشر كامنكا أحد علماء اليهود بمدينة فينا رسالة قال فيها إنه يشك في أن يكون ابن
ميمون قد حمل من مصر إلى فلسطين للدفن ، ويستدل بأن جميع مدونات معاصريه لم تذكر
هذه الرواية مطلقاً ، وهو يعجب من أن يكون قد نقل جسمانه من القسطنطينية إلى طبرية ، ولم
يأت لهذا الحادث أول ذكر في كتاب عبري أو رسالة يهودية ظهرت في سنة ١٢٠٤ أو ١٢٠٥
ويشير إلى أن سائحين يهوديين وعما شموئيل بن شمشون الذي زار طبرية سنة ١٢١٠ ، ويعقوب
ابن تانثيل الذي وصل إليها بعده بمدة وجيزة لم يذكر قبر ابن ميمون ، ويقول إن أول من
ذكر قبره بين قبور أولياء اليهود سائح زار طبرية سنة ١٢٥٨ أي بعد مرور نصف
وخمسين سنة من وفاة ابن ميمون .

A. Kaminka : Moses Maimonides als Geistiger Führer in
unserem Zeitalter. Wien. 1926. p. 19.

(وراجع للعالم المذكور المقالة بجريدة *המנהגים* (ولكن العلامة
يعقوب طوليدانو نهض للرد عليه وقال إن عدم تعرض السائحين المذكورين لذكر قبره
يرجع إلى احتمال أنهما كانا من أعدائه فأثرا السكوت ، أو أن رفات ابن ميمون لم تكن
في أرض طبرية في ذلك الحين لاحتمال بقائها في مصر زمناً طويلاً في معبد بخارة اليهود ،
وجميع مدونات النصف الثاني من القرن الثالث عشر تثبت وجود قبر ابن ميمون بطبرية كما أن
حفيدة داود بن إبراهيم حضر اجتماعاً على قبره بفلسطين في ذلك الحين ، فليس من المعقول أن
يخضر حفيدة على قبره دون أن يتأكد من أنه هو . ولم يظهر هذا الشك في خلال القرون
السبعة الماضية منذ وفاة ابن ميمون في كتاب من الكتب العبرية مطافاً (راجع جريدة *המנהגים*
החדשה . أرسل إلينا العلامة يعقوب طوليدانو قصاصة فيها مقالته المطبوعة ولم يبين عدد
الجريدة المذكورة) وكذلك فند العالمان باروخ طوليدانو (جريدة *המנהגים* *חדשה*)
وميخائيل الكاهن براور (جريدة *המנהגים* *חדשה*) آراء كامنكا فقد ذكر
الأول أن داود حفيد الفياسرف دفن قرب قبر جده بطبرية ، وقد وجدت كتابة على قبره في
العهد الأخير ونقلت إلى متحف الطائفة الاسرائيلية بالقاهرة .

ونحن نميل كثيراً إلى أن رفات موسى نقلت إلى طبرية ، ودليلنا على ذلك ما يقوله
القفطي في كتابه « تاريخ الحكماء » الذي صنفه بين سنة ١٢٢٤ — ١٢٢٩ عن دفن ابن
ميمون بطبرية (راجع مقدمة العالم August Müller عن زمن تأليف كتاب تاريخ الحكماء
في صدر الكتاب ص ١٠) .

وقد ارتفع العويل ؛ وعمّ الحزن في جميع البلدان التي عاشت فيها طوائف يهودية على وفاته ؛ وقيل فيه كثير من الرثاء حتى ذاع المثل في ذلك الوقت : من موسى إلى موسى لم يقم مثل موسى (מֹשֶׁה יָצָא מִן הָאָרֶץ מִצְרַיִם) يشيرون بذلك إلى أنه منذ عهد موسى بن عمران إلى عهد موسى بن ميمون لم يقم مثل موسى بن ميمون .

وهناك بحارة اليهود بالقاهرة معبد يعرف بكنيسة موسى بن ميمون ، وهو من أجمل المعابد وأقدمها وله منزلة عظيمة في نفوس الشعب الإسرائيلي ، تقام فيه مرة في السنة صلاة للترحم على نفسه ، ويزعمون أن جثته بقيت فيه جملة سنين في تابوت مقفل ؛ إلى أن نقلت إلى فلسطين ، ولا تزال العامة من اليهود تأتي بالمرضى للعيت بهم في الحجرة السفلى من المعبد اعتقاداً منها أن هذا المكان المبارك يشفيها من كل داء .

ويقول يوسف سميرى إن موسى بن ميمون دُفن في معبده الذي يعرف بكنيسة يهود المغرب ، ثم حملوه إلى فلسطين حيث دفنوه بطبرية ... وإلى يومنا له مقام إعظام في المعبد المذكور^(١) .

== وعلى العموم لو كان موسى بن ميمون مدفوناً في مصر لعرف اليهود موضع قبره ، ولكانوا يحجون إليه كما يحجون إلى قبور غيره من الأولياء ، وعدم معرفتهم له يدل على أنه دفن في نهاية الأمر خارج الحدود المصرية .

والواقع أن رفات موسى بقيت مدة من الزمن بأرض مصر مدفونة في تابوت تحت معبد بنى اليهود حتى تهيأت الأحوال واستقرت فنقلت إلى طبرية .

ويندكر القفطى أن وفاة موسى بن ميمون كانت في غضون سنة خمس وستائة ، وهذه السنة توافق سنة تسع ومائتين وألف من الميلاد ، لا سنة أربع ومائتين وألف (راجع كلمة الأستاذ مصطفى عبد الرازق عن موسى بن ميمون في حفلة أول أبريل سنة ١٩٣٥ بدار الأوبرا الملكية بالقاهرة في جريدة الشمس ٣٠ أبريل سنة ١٩٣٥) .

وليس هذا الخطأ متعمداً من القفطى وإنما يرجع إلى أنه استقى عن موسى بن ميمون معلومات غير وثيقة كما سندكره فيما بعد .

وإلى يومنا يقيم اليهود في كل سنة حفلة تذكارية يوم وفاته ؛ ومع أنه مر سبعة قرون منذ انتقل من دار الفناء إلى دار الخلود لا يزال اليهود يقدون من جميع نواحي المعمورة إلى طبرية لزيارة ضريحه .

وقد نقش أنصاره على قبره بطبرية الكتابة الآتية : « دُفن في هذا القبر معلمنا موسى بن ميمون مختار الجنس البشري » . ولم يرض رجال المعارضة من اليهود عن هذه الكتابة ؛ فأوعزوا إلى أحد الكتاب ، وهو المعروف بسليمان قصير القامة (שמעון קטן) بأن ينقش خلسة على قبره كتابة أخرى نصها : « دُفن في هذا القبر موسى بن ميمون الطريد والمحروم والكافر » ^(١) .

هاتان الكتابتان اللتان تعبران عن عواطف طائفتين متنازعتين أكثر من أى أمر آخر تبينان مبلغ الكراهة التي كانت بين أنصار موسى بن ميمون وأعدائه وهي عداوة شغلت أغلب العصور منذ وفاة موسى بن ميمون إلى زمن غير بعيد من عصرنا .

ولعلّ من الوفاء له ما فعله الآن أهل قرطبة من إطلاق اسم موسى بن ميمون على الشارع الذي وُلد فيه تعظيماً لذكراه ، ورفعاً للأندلس التي أنجبته (Calle de Maimonides)

مسألة إسلام أسرة ميمون بن يوسف قبل استيلائها مصر

ليس في جميع المصادر اليهودية أقل إشارة إلى إسلام أسرة ميمون في الأندلس أو في المغرب الأقصى ، وقد مرّت قرون كثيرة استمر فيها النضال الشديد بين أنصار موسى بن ميمون وأعدائه وفي أثناء هذه الحملات الشعواء لم يرم أحد موسى

(١) שמעון קטן طبع أمستردام ص ٢٣ ب

بأنه خرج على دين أسلافه في أى مرحلة من مراحل حياته .
أما في سنة ١٧٠٧ ب . م . فقد نشر العالم بسناج^(١) اعتماداً على ما ورد في
كتاب تاريخ مختصر الدول لأبي الفرج الملقب المعروف بابن العبري^(٢) أن أسرة
ابن ميمون أسلمت في أثناء إقامتها بالأندلس .

وقد أدى انتشار هذا الخبر في الأندية العلمية اليهودية إلى فتنة أدبية انقسم
المؤرخون من أجلها إلى فئتين : الفئة الأولى تناصر العالم بسناج وتجمع على ذلك
أدلة مختلفة من مصادر شتى ، ومن مؤلفات موسى بن ميمون نفسه ، وكانت
الأخرى تفند زعم الفئة الأولى بكل ما أوتيت من حماسة وبرهان ، وعلى كل حال إنه
مما لا شك فيه أن هذه المشكلة أوجدت حركة مباركة وعناية زائدة بين مؤرخين
كثيرين هي البحث المفصل الدقيق في حياة ابن ميمون ، وفي المشاكل المختلفة
في حياة اليهود في ذلك العصر ، وفي حياة الإسلام بالأندلس والمغرب
الأقصى أيضاً .

فلنبداً إذاً بالبحث في المراجع العربية التي كانت السبب في ظهور هذه
العاصفة العلمية ، ثم ننتقل إلى سرد نظريات الفئتين المتنازعتين من مؤرخي اليهود
حتى تتمكن من الوقوف على مبالغ ما في هذه الرواية من الصحة والمبالغة .

يقول أبو الفرج الملقب^(٣) : « . . . وفي سنة خمس وستمائة مات موسى بن

(١) Basnage : Histoire des Juifs depuis Jésus Christ

Jusqu'à présent. Tome V. P. 1616 : Abulpharage dit même que Maimonide changea de religion et qu'il se fit Musulman jusqu'à ce qu'il eût mis de l'ordre à ses affaires ; il passa en Egypte pour y vivre en liberté. Ses amis ont nié la chose.

(٢) وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٦٦٣ ب . م بأكسفورد بالعربية واللاتينية طبعه العالم بوكوك .

(٣) غريغوريوس أبو الفرج بن هرون المعروف بابن العبري ، توفي في حدود سنة

١٢٨٦ ب . م .

ميمون اليهودى الأندلسى ، وكان قد قرأ علم الأوائل بالأندلس وأحكم الرياضيات وقرأ الطب هناك فأجاده علماً ولم يكن له جسارة على العمل وأكره على الإسلام فأظهره وأسرَّ اليهودية ، ولما ألزم بجزئيات الإسلام من القراءة والصلاة فعل ذلك إلى أن أمسكتته الفرصة في الرحلة بعد ضم أطرافه ؛ فخرج من الأندلس إلى مصر ومعه أهله فنزل مدينة القسطنطينية بين يهودها فأظهر دينه وارتزق بالتجارة وما يجرى مجراها ، ولما ملك العزيز مصر وانتقلت الدولة العلوية اشتمل عليه القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى ؛ ونظر إليه وقرر له رزقاً ، وكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلة مشاركته ، ولم يكن وقفاً في المعالجة والتدبير^(١) .

وكان عالماً بشريعة اليهود وصنف كتاباً في مذهب اليهود سماه بالدلالة ، وبعضهم يستجيده وبعضهم يذمه ويسميه الضلالة ، وغابت عليه النحلة الفلسفية وصنف رسالته في المعاد الجسماني وأنكر عليه مقدمو اليهود فأخفاها إلا عمن كان يرى رأيه ، ورأيت جماعة من يهود بلاد الفرنج الغتم^(٢) بأنطاكية وطراباس يعنونونه ويسمونونه كافرآ ، وله تصنيفات حسنة في الرياضيات ومقاربة في الطب ، وابتلى في آخر أيامه برجل من الأندلس فقيه يعرف بأبى العرب وصل إلى مصر وحاqqه على إسلامه ورام أذاه فمنعه عنه القاضى الفاضل وقال له : رجل يكره لا يصح إسلامه شرعاً ، ولما قربت وفاته تقدّم إلى مخلفيه أن يحملوه إذا انقطعت رأحتهم إلى بحيرة طبرية فيدفنوه هناك لما فيها من قبور صالحهم ؛ ففعل به ذلك^(٣) .

(١) على أن ما وصل إلينا من رسائل ابن ميمون يناقض ما جاء عند أبى الفرج والقفطى من أنه كان يمارس الطب عملياً وكان المرضى من جميع النحل يجتمعون إليه للاستشفاء وكذلك يشهد له ابن أبى أصيبعة بأنه كان أوحده زمانه في أعمال الطب .

(٢) الغتم بالضم العجمة في النطق والغتمى من لا يفصح شيئاً .

(٣) تاريخ مختصر الدول لابن العبرى طبع بيروت سنة ١٨٩٠ ص ٤١٧ — ٤١٨ .

وكان ابن العبري قد نقل عن كتاب تاريخ الحكماء للقفطى^(١) ما ذكره عن موسى بن ميمون .

على أننا إذا رجعنا إلى ما ذهب إليه القفطى في هذا العدد لا يمكننا أن نعرف منه هل أخذ كلامه هذا عن روايات متداولة على ألسنة الناس من اليهود والمسلمين أو عن معلومات مدونة اقتبس منها ما شاء ، ويقول القفطى : « . . . وكان موسى ممن أظهر الإسلام بمدينة قرطبة وأقام ، ولما أظهر شعار الإسلام ألزم بجزئياته من القراءة والصلاة . ففعل ذلك إلى أن أمكنته الفرصة في الرحلة بعد ضم أطرافه في مدة احتملت ذلك وخرج عن الأندلس إلى مصر ومعه أهله ونزل مدينة القسطنطين بين يهودها فأظهر دينه وسكن محلة تعرف بالمصيصة^(٢) وارتزق بالتجارة في الجواهر وما يجرى مجراها وقرأ عليه الناس علوم الأوائل ، وذلك في آخر أيام الدولة المصرية العلوية وراموا استخدامه في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الفرنج بعسقلان فإنه طالب منهم طبيباً فاختروه فامتنع من الخدمة والصحبة . لهذه الواقعة وأقام على ذلك^(٣) ، ولما ملك المعز مصر واتقطعت الدولة العلوية اشتمل عليه القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيهقي ونظر إليه وقرر له رزقاً ؛ فكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلة مشاركته ، ولم يكن وفقاً في المعالجة .

(١) ولعلها المصاحفة المذكورة عند المفريزي وابن دقاق كما جاء ذكر ذلك فيما مضى .

(٢) ولم يذكر القفطى اسم ملك الأفرنج الذي كان في حاجة إلى طبيب مصرى ، ولم تذكر لنا المصادر الأوروبية عن ذلك شيئاً ، فإذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا أن ملوك الفرنج الذين حكموا فلسطين منذ استوطن موسى بن ميمون مصر إلى يوم حطين الذي وقع فيه آخر ملوك بيت المقدس من الصليبيين في أيدي المسلمين كانوا أربعة : أولهم المريك بن بردويل الثالث وقد توفى سنة ١١٧٣ ، والثاني بردويل الرابع وقد توفى سنة ١١٨٥ ، والثالث بردويل الخامس وقد توفى سنة ١١٨٦ ، وكان رابعهم وآخرهم جويدا من لوسينيان (راجع Chwolson : Literaturblatt des Orients. 1846. No. 20. p. 348)

والتدبير^(١) وتزوج بمصر أختاً لرجل كاتب من اليهود يعرف بأبي المعالي كاتب أم نور الدين على المدعو بالأفضل بن صلاح الدين يوسف بن أيوب وأولدها ولداً هو اليوم طبيب بعد أبيه بمصر ، وتزوج أبو المعالي أخت موسى وأولدها أولاداً منهم أبو الرضى طبيب ساكن عاقل يخدم آل قليج أرسلان ببلاد الروم . ومات موسى بن ميمون بمصر في حدود سنة خمس وستمئة ، وتقدم إلى خلفيه أن يحملوه إذا انقطعت رائحته إلى بحيرة طبرية ويدفونه هناك طلباً لما فيها من قبور بني إسرائيل ومقدميهم ، ففعل به ذلك وابتلى في آخر زمانه برجل فقيه من الأندلس يعرف بأبي العرب ابن معيشة وصل إلى مصر واجتمع به وحاqqه على إسلامه بالأندلس وشنع عليه ورام أذاه فمنعه عنه عبد الرحيم بن علي الفاضل وقال له : رجل مكره لا يصح إسلامه شرعاً »^(٢) .

ولا نعلم هل اتصل القفطى بمصر بموسى أم لم يتصل حتى نعلم قيمة ما دونه عنه .

على أنه ليس من الضروري أن يكون القفطى قد لفق خبر إسلام أسرة موسى بن ميمون وقصة أبي معيشة من تلقاء نفسه ، ولكنه قد يكون وصل إليه من مصدر نجهله ، وليس من البعيد أن يكون أعداء موسى من اليهود هم الذين نشروا تلك الأراجيف بين الجماهير حتى تنفر من مصنفاته ؛ على أنه لم يجرؤ أصحاب هذه الأراجيف والإشاعات — على فرض أنهم كانوا من اليهود — أن يدونوا نظرياتهم ، لأنه ليس لدينا إلى اليوم في كل ما كتب عنه أقل إشارة إلى إسلام

(١) هذا يناقش ما ذكره القفطى نفسه في أن الاختيار وقع على موسى لمعالجة ملك الأفرنج .

(٢) تاريخ الحكماء ص ٣١٨ — ٣١٩ .

أسرته أو إلى رواية أبي معيشة لا تلميحا ولا تصريحاً ، لا في مقالات أنصاره
ورسائلهم ولا مقالات أعدائه .

وهناك رأى آخر للعالم مونك يقول فيه : ربما كان أبو الحجاج يوسف بن
عقنن من تلاميذ موسى هو الذى أفضى بأخبار إسلام أسرة أستاذه لصديقه
الحكيم القفطى^(١) .

والمرجع العربى الثانى الذى يشير إلى إسلام ابن ميمون هو كتاب « عيون
الأنباء فى طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة الذى عاش بين سنة ٦٠٠ إلى ٦٦٨ هـ
وقد ورد فيه ما يأتى : « هو الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي اليهودى ،
عالم بسنن اليهود ويعد من أحبارهم وفضلائهم ، وكان رئيساً عليهم فى الديار
المصرية ، وهو أوجد زمانه فى صناعة الطب وفى أعمالها ، متفنن فى العلوم ، وله
معرفة جيدة فى الفلسفة ، وكان السلطان الملك الناصر صلاح الدين يرى له
ويستطبه ، وكذلك ولده الملك الأفضل على ، وقيل إن الرئيس قد أسلم فى المغرب
وحفظ القرآن واشتغل بالفقه ، ثم إنه لما توجه إلى الديار المصرية وأقام بفسطاط
مصر ارتد . . . »^(٢)

لماذا يكتبنى ابن أبى أصيبعة بكلمة « وقيل » مع أنه قد أقام بمصر مدة طويلة
وعاش إبراهيم بن الرئيس موسى ؟ ولمَ لم يبحث عن كذب هذه المشكلة ؟ وهل
كانت « وقيل » التى وردت فى عبارته نتيجة للأراجيف التى لم يجرؤ الناس على
التصريح بها خوفاً من أن تؤدى إلى فتنة بين اليهود أنفسهم ؟

(١) Notice sur Joseph ben Jehouda, Journal Asiatique 1842

Juillet 1 — 70.

(٢) عيون الأنباء ، طبع العالم ميلر سنة ١٨٨١ ج ٢ ص ٤٩٠ .

ثم لا يذكر ابن أبي أصيبعة قصة أبي العرب ابن معيشة كأنه لم يعرفها مطلقاً فكيف يمكننا أن نؤول ذلك ، يحدث مثل هذا الحادث بمصر ويتهم رئيس الطائفة الإسرائيلية ، وطبيب الملك الأفضل بتهمة الردة عن الدين دون أن يكون لذلك رجة في الدوائر الإسلامية المصرية . إن هذا نفسه يدل على أنه لم يكن شاهد عيان لهذه الحادثة ؛ بل وصلت إليه عن طريق الرواة . . .

والعالم عبد اللطيف البغدادي الذي وصل إلى مصر سنة ١١٩١ يقول مانصه :
« . . . وكان قصدي في مصر ثلاث أنفس : ياسين السمياني والرئيس موسى بن ميمون اليهودي ، وأبو القاسم الشارعي ، وكلهم جاءوني وجاءني موسى فوجدته فاضلاً لا في الغاية ، قد غلبت عليه الرئاسة وخدمة أرباب الدنيا وعمل كتاباً لليهود سماه كتاب الدلالة وأمن من يكتبه بغير التلم العبراني ، وقفت عليه فوجدته كتاب سوء . يفصل أصول الشرائع والعقائد ؛ بما يظن أنه يصلحها^(١) . »

وبذلك يكون العالم البغدادي قد حكم حكماً قاسياً على كتاب « دلالة الحائرين » فكيف لم يذكر كلمة كبيرة أو صغيرة عن حادثة أبي معيشة لو كانت صحيحة ؛ مع أنها كانت أشد في غمزه وانتقاده من كتاب دلالة الحائرين .

ثم إن أعداء موسى من اليهود لم يحجموا عن التقرب إلى قسس الدومينقيين والإلحاح عليهم في إحراق كتبه — كما يتضح ذلك فيما بعد — فهل من المعقول أن ينفلوا هذه الحادثة مع ما فيها من إثارة لنفوس الجماهير اليهودية في البلدان المختلفة عليه .

(١) عبد اللطيف البغدادي في مصر ، طبع بمطبعة المجلة الجديدة بالقاهرة ص ٩ وعبون

لأنباء ج ٢ ص ٢٠٥ .

ولنا ملاحظة أخرى على القفطى صاحب المصدر الوحيد لحكاية
أبي العرب ابن معيشة فهو يقول إن موسى نزع من الأندلس إلى مصر مباشرة ،
والواقع أن الأمر ليس كذلك ؛ إذ أن موسى هاجر من قرطبة إلى المارية بالأندلس
وأقام بها من سنة ١١٤٨ إلى سنة ١١٦٠ بعد أن فتحها أنصار ابن تومرت . ثم
هاجر إلى المغرب وأقام به إلى سنة ١١٦٥ . ثم نزع إلى فلسطين فمصر ؛ فمن هنا
نعلم أن القفطى لم يستمد معلوماته عن موسى من مصادر موثوق بها .

والذى لا شك فيه أن أسرة ابن ميمون مكثت على دين أسلافها طيلة
الأعوام التى أقاموها بالمرية ، أى حوالى ثلاث عشرة سنة بعد خروجهم من قرطبة
ولم يكونوا ممن مكثوا بقرطبة وتظاهروا بالإسلام .

وعلى العموم إن معلومات القفطى التاريخية عن ابن ميمون غير كافية
وأن ما ذكره عن مؤلفاته كان عن طريق السماع من أعدائه من اليهود يدل على
ذلك قوله : « وغلبت عليه النحلة الفلسفية فصنف رسالة فى إبطال المعاد الشرعى
وأنكر عليه مقدمو اليهود أمرها ؛ فأخفاها إلا عن من يرى رأيه فى ذلك »^(١) ،
وهذا هو ما دون فى كتاب ابن ميمون العبرى (مثنى التوراة) ، كما يأتى شرح
ذلك فيما بعد ، وهو كتاب لم يُتَحَ للقفطى أن يطلع عليه بنفسه .

وكذلك نقل ابن العبرى عن القفطى دون أن يتبصر فيما نقل ؛ بل
اكتفى بالسماع دون البحث فى مؤلفات ابن ميمون .

وقد ذكر صلاح الدين بن الصفا خليل بن أبيك الصفدى الذى عاش بين
سنة ٦٩٦ — ٧٦٤ هـ قصة أخرى فى كتابه الوافى بالوفيات ، فقال إن موسى بن
ميمون كان يصلّى مع المسلمين التراويح فى السفينة التى أقلته من بلاد المغرب

(١) تاريخ الحكماء ص ٣١٩ .

الأقصى إلى الشرق . ثم نزل إلى البر وسافر إلى دمشق حيث دعى إلى القاضي محي الدين بن الزكي لما اشتد عليه مرضه في ذلك الحين ؛ فعالجه إلى أن أبل المريض إبلاً تاماً وأراد أن يجازيه فأبى ابن ميمون ؛ ولكنه عرض عليه أن يوقع على عقد بيت اشتراه بدمشق وقدم تاريخ الشراء خمس سنوات ولم يلتفت القاضي إلى ذلك ، ثم رحل موسى إلى مصر وأظهر يهوديته وأصبح طبيباً في دار القاضي الفاضل إلى أن جاء بعض المسلمين من الذين نزحوا معه في السفينة من المغرب فحاققوه أمام القاضي الفاضل بسبب رده فأخرج موسى عقد البيت وقدمه إلى القاضي قائلاً إنه في السنة التي يزعم فيها أصحاب الدعوى بأنه اشترك معهم في صلاة التراويح على ظهر السفينة كان بدمشق حيث اشترى فيها داراً ؛ فلما اطلع عليه القاضي عرف توقيع القاضي الدمشقي محي الدين ، فلم يشك في أقوال طبيبه فتركه ، وهكذا أنقذ ابن ميمون بوساطة تقديم التاريخ نفسه من الهلاك^(١) .

ويلاحظ العالم مرجوليوت على هذه القصة أن محي الدين بن الزكي أصبح قاضياً في دمشق في سنة ٥٨٨ هـ وأن موسى وصل إلى مصر سنة ٥٦٣ هـ ولم يخرج منها إلى وفاته ، وأنه اتجه من عكا إلى بيت المقدس فالحليل فمصر ، ولم يزر دمشق مطلقاً . فلا يجوز إذاً أن يعالج موسى بن ميمون القاضي محي الدين بن الزكي خمساً وعشرين سنة قبل أن يتولى القضاء ؛ كما لا يجوز أن يذيل وثيقة رسمية بامضائه قبل وصوله إلى هذا المنصب .

ويتضح كذلك أن ابن ميمون وصل إلى عكا في شهر مايو من سنة ١١٦٥ وكان شهر الصيام في تلك السنة موافقاً لشهر يوليو — لا مايو — فكيف يشترك

(١) راجع D. S. Margoliouth : The Legend of the Apostasy of

Maimonides. Jewish Quarterly Review. vol. XIII. p. 539 — 541.

موسى فى صلاة التراويح قبل حلول شهره^(١) .

وكذلك يعتقد مرجوليوث أن الغرض من تلقيق هذه القصة لم يكن الخط من كرامة موسى أمام الجماهير اليهودية ، وإنما كان هناك طائفة من الأطباء ذوى الأطماع فاخلقوا هذه الرواية للنيل من كرامة الوزير عبد الرحيم بن على البيسانى القاضى الفاضل أمام رأى العام الإسلامى بمصاحبته لطبيب ارتد عن دين الإسلام . وفى هذه المناسبة نريد أن نشير إلى رسالة فرنسية دمجها المرحوم العلامة أحمد زكى باشا عن طاس الشفاء للسلطان صلاح الدين بن يوسف الأيوبي ذكر فيها حادثة ابن ميمون مع أبى العرب ابن معيشة قائلاً إن يهوديا كان قد أجبر على تغيير دينه بالأندلس وكان قد حفظ القرآن وأصبح عالماً ممتازاً فى مذهب ابن مالك ولكنه بقى على دين أسلافه بينه وبين نفسه إلى أن فرّ من تلك الديار إلى مصر التى كانت قد أخذت بقسط وافر من الحرية فى أيام صلاح الدين وقد فتح اليهودى متجراً يبيع فيه مجوهرات وأصبح حانوته شبه مدرسة اجتمع حوله فيها تلاميذه ليتلقوا عنه دروساً فى الفلسفة والطب وعلوم الشريعة . وفى ذات يوم وصل أبو العرب ابن معيشة من الأندلس إلى القسطنطينية فعرف ذلك اليهودى فصاح بأعلى صوته أن الذى يجلس فى هذا المتجر مسلم ارتد عن دينه ، فاجتمع حوله خلق عظيم ، وسيق اليهودى إلى القاضى الفاضل خائفاً مذعوراً وهو بالميت أشبه منه بالحى وقد عرف الحكم عليه قبل أن يفصل فى أمره كما عرف ذلك جمهور الناس لأن حكم المرتد عن الإسلام ليس خافياً . وأما القاضى الفاضل فإنه

(١) راجع مقالة العالم خولسون (Chwolson) فى المجلة Literaturblatt des
الذى فيها عين التاريخ الميلادى لرحلة موسى بن ميمون 351 — 342 p 1846 Orients
من المغرب إلى المشرق .

بعد أن سمع كلام أبي معيشة نطق بالحكم : رجل مكره لا يصح إسلامه
هل تعلمون من كان ذلك اليهودي هو الخبر موسى بن ميمون الذي أصبح طبيباً
خاصاً للملك صلاح الدين الأيوبي وأبنائه^(١) .

ومع أن العلامة أحمد زكي باشا قد اعتمد في سرد أخباره عن ابن ميمون
على ما ورد عن القفطي فإنه قد نسي أن حادثة أبي العرب ابن معيشة وقعت في
أخريات أيام موسى وهو رئيس الطائفة الإسرائيلية وطبيب القاضي الفاضل
وأُسرة السلطان فأين الوصف عن الفياسوف صاحب الجواهر الذي سيق برفقة
جمهور حافل إلى القاضي . هذه تفاصيل خيالية تصدر عن أديب في سرده روايات
قصصية لافي وصف حوادث تاريخية لم يذكرها غيره من المتقدمين والمتأخرين . . .
أما علماء اليهود الذين وافقوا على أن أسرة موسى أظهرت الإسلام فيعتمدون
على ما ورد عن القفطي وابن أبي أصيبعة لأنهم يعتبرونهما من الثقات بحكم
وجودهما في عصر موسى وبحكم تمكنهما من الاجتماع بمن كان على اتصال مستمر
به ، ثم يستشهدون بنصوص مختلفة من رسالة وضعها وهو بالمغرب مدافعاً فيها عن
إخوانه الذين اعتنقوا الإسلام رغم أنفسهم ويقولون إن من هذا الدفاع شبه موافقة
على ما فعلوا ويستشهدون أيضاً بخطاب أرسله إلى رئيس طائفة اليهود بعكا يقول
فيه « إن الوشاة هموا بقتلى » قائلين إن هذه إشارة إلى ابن معيشة .

على أن ما ورد في الخطاب لا يدل مطلقاً على وشاية من النوع الذي ذكره
القفطي عن أبي العرب ابن معيشة لأن حادثة أبي العرب على فرض صحتها إنما
حدثت في أخريات أيام موسى ، وعندنا أن الإشارة إلى وشاية الواشين الذين

Ahmed Zaki Pacha : Coupe magique dédiée à Salah. (١)
Ad-din. Bulletin de l'Institut Egyptien. Serie V. Tome. X. Année
1916. p. 281. ff.

هموا بقتل ابن ميمون إنما ترجع إلى دسائس يحيى رئيس الطائفة كما ذكرنا من قبل ، وهى توافق الزمن الذى كتب فيه الخطاب المذكور .

وكان كرمولى أول من أثار هذه المسألة عند اليهود ^(١) ثم سلك جييجر مسلكه فى رسالة قيمة عضده فيها ^(٢) وكذلك مونك ^(٣) وجرتس ^(٤) وى ه . ويس ^(٥) ويوست ^(٦) ويير ^(٧) .

أما أغلب القائلين بأن أسرة موسى لم ترتد عن دينها مطلقاً فى الأندلس ولا فى المغرب فهم من مستشرقى اليهود ، وهذا القول هو الغالب عند المحدثين من الباحثين يوافق عليه العالم متوخ ^(٨) إذ يقول : . . . وأعمل أقطع دليل على عدم إسلامه أنه فى أثناء الجدل العنيف الذى قام حول كتابه دلالة الحائرين والذى لم يترك فيه خصومه نقداً أو مثلبة إلا وصموه بها لم يرمه واحد من غلاتهم بأنه اعتنق الإسلام ، وكان لا بد لهم من مثل هذا النقد لو أنه أسلم حقيقة إذ أن إسلامه لا يمكن أن يبقى سراً محجوباً عنهم .

J. Carmolij : Maimonides und seine Zeitgenossen : (١)
Israelitische Annalen 1939—40. Univers Israelite 1857—1858.

Abraham Geiger : Moses ben Maimon. Breslau 1850. (٢)

S. Munk : Notice sur Joseph ben Jehuda : Journal (٣)
Asiatique 1842 Juillet 1—70. Archives Israelites. 1851. p 319.

H. Graetz : Geschichte der Juden. Vol. VI. p. 316 (٤)

(٥) י. ה. וייס : משה בן מימון

Jost. I. M : Geschichte des Judentums. Vol II p 33—34 (٦)

Jost. J. M : Geschichte der Israeliten. Vol. VI. p. 172.

Peter Beer : Leben und Wirken des Rabbi Moses ben (٧)
Maimon. Prag. 1834.

(٨) راجع مقالة العلامة Eugen Mittwoch فى دائرة المعارف الاسلامية المترجمة

إلى العربية المجلد الأول ص ٢٨٧ — ٢٧٨ .

بهذا المعنى كتب جميع أصحاب القول الثاني ، ويعد منهم لبرخت^(١)
وربابورت^(٢) ، وبوكفتسر^(٣) ، وهولوب^(٤) ، وكاهان^(٥) ، ومرجونيوت^(٦) ،
ومسكاتو^(٧) ، ويعقوب موسى طوليدانو^(٨) ، وفريدلندر^(٩) ، وأدواف ويس^(١٠) ،

F. Lebrecht : Magazin für die Literatur des Auslandes (١)
1844.

(٢) ש. נ. הפאזנט : ישורון ג' ٣ ص ٣١ ספר המד ג' ٢ ص ١١٤ .

T. Bukofzer : Maimonides in Kampfe mit seinem neuesten (٣)
Biographen Peter Beer Berlin 1844.

(٤) ה. האלוב : תולדות דברי משה בן מימון ינה سنة ١٧٨٤
س ١٤ — ٢٠ .

H. Kahan : Hat Maimonides den Krypto — Mohamme- (٥)
danismus gehuldigt ?

D. F. Margoliouth : J. Ou. R. vol. XIII. p. 539 (٦)

Moscatto : Die Juden in Spanien u. Portugal und die (٧)
Inquisition. Deutsch von Kayserling. Hanover. 1878. p. 18—19.

(٨) נה המערה לחרב נ. מ. פולידנט ירושלים תרעז ص ٢٣ — ٢٤ .

The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides (٩)
translated by M. Friedlaender London 1904. في المقدمة لهذا الكتاب
ذكر المؤلف ما يأتي : Carmoly, Ge'ger, Munk and others are of
opinion that the treatise of Maimonides on involuntary apostasy
as well as the accounts of some Mohammedan authors contain
strong evidence to show that there was a time when the family
of Maimon publicly professed their belief in Moh. A critical examina-
tion of these documents compels us to reject their evidence as
inadmissible..... p. XVIII.

Moses ben Maimon : Führer der Unschlüssigen (١٠)
Uebersetzt von Adolf Weiss. Leipzig. 1923. p. L VII — L XIII.

والبوجن^(١) ، وهاب شتام^(٢) ، وأهم من جمع في هذا الموضوع العالم برلينر^(٣) فقد ناقش جميع من كان على الرأى الأول مناقشة شديدة ورجح في النهاية أن أسرة ابن ميمون بقيت في جميع أطوار حياتها بالأندلس والمغرب على دين آبائها . هذا مجمل القول في مسألة لا يمكن الترجيح فيها نهائياً ، على أننا نميل الى أن الأقرب إلى الحقيقة هو القول الثانى .

وأخيراً لا أرى بداً من الإشارة إلى أنى لم أثر هذا الموضوع رغبة فيه لذاته وإنما أثرته لكى لا ينقص بحثى من أمر يتعلق بموسى بن ميمون من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأنه كان سبباً فى حركة فكرية مباركة اشترك فيها فطاحل علماء اليهود فظهرت مدوناتهم فى الأدب اليهودى الذى كتب بلغات شتى مشتملة على تاريخ اليهود والمسلمين فى القرن الثانى عشر بإسهاب وتفصيل .

J. Elbogen : Abraham Geigers Leben ' und Lebenswerk. (١)
1910. p. 332.

(٢) . הרב השרה : "שורן" ج ٤ ص ٢٣ — ٣٦ .

(٣) راجع مجموعة Guttman ج ٢ ص ١٠٣ — ١٣٠ ، مقالة A. Berliner :
Zur Ehrenrettung des Maimonides.

الباب الثاني

مؤلفات موسى بن ميمون الدينية

موسى بن ميمون يؤلف رسالتين قبل هجرته إلى المغرب في عنفوان شبابه — الأولى في حسابان الميقات للأعياد اليهودية والثانية في أسس المنطق — ما شرحه ابن ميمون لبعض أسفار التلمود ذهب أدراج الرياح بسبب تنقلات أسرته إلى البلدان المختلفة — تفسيره لأسفار المشنا المسمى بالسراج — مصنفه تثنية التوراة في الفقه والتشريع الاسرائيلي — ما بين تثنية التوراة والتلمود؟ — المصادر التي اعتمد عليها في تأليفه كتاب تثنية التوراة — أسلوب موسى بن ميمون العبري — كتاب الفرائض الذي أصدره ابن ميمون قبل تثنية التوراة — المعارضة الشديدة لتثنية التوراة — إبراهيم بن داود (٦٦٨٦) زعيم المتقدين لموسى ابن ميمون — رأى موسى في البعث والآخرة — مراسلات ابن ميمون وما لها من الأثر في تاريخ اليهود في القرن الثاني عشر — المراسلات المزورة المنسوبة لابن ميمون — مقالته في السعادة — رسالته إلى يهود اليمن — تهذيبه لكتاب ابن أفلح وابن هود الأندلسيين .

كان موسى بن ميمون قد بدأ بالتدوين في المرية قبل أن تبلغ سنه الثالثة والعشرين ، وكانت باكورة أعماله رسالتين : الأولى بالعبرية في حسابان الميقات للأعياد اليهودية ^(١) ، وكان الغرض من هذه الرسالة شرح النسيء وكيفية معرفة الأشهر العبرية القمرية من السنة الشمسية لتعيين الأعياد اليهودية ، وقد وضعها بطريقة سهلة جذابة لا يحتاج قارئها إلى مرشد ؛ ومع أن الموضوع جاف ليس

(١) يعتقد العالم شتاينشneider أن هذه الرسالة كانت قد وضعت بالعربية ثم ترجمها أديب

مجهول إلى العبرية M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen des

وتعرف بالعبرية باسم מאמר העבודה راجع קובץ 599 Mittelalters. Berlin. 1893. p.

אגרות הרמבם ص ١٧ .

فيه أكثر من أرقام فقد استطاع موسى أن يجعله شائعاً باستعماله الأمثلة الرائعة والملح . وعلى العموم ان هذا المصنف الصغير يظهر روح النظام والبحث المنطقي اللذين امتاز بهما في جميع مدوناته الكبيرة .

أما الرسالة الثانية فقد وضعها لعلماء اليهود ذوى الإلمام بالأدب العربى الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامى ، ويذكر في بداية هذه الرسالة أن المنطق لا يعدّ علماً قائماً بذاته ، بل هو وساطة إلى تمرين التلميذ والمعلم على البحث وتنظيم التفكير تنظيمًا معقولاً ، وهو للعقل كالقواعد للغة ، فكما تدين القواعد على فهم اللغة يرشد المنطق إلى مسالك الضبط وتنظيم العقل . . . وهكذا يشرح في أربعة عشر فصلاً أسس المنطق لمن يريد أن يدرسه ، وقد وضع في نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية شرحها شرحاً وافياً ، حتى جمع في رسالته ما يزيد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح . وقد كتبت هذه الرسالة باللغة العربية ، ونقلها موسى بن تبون من علماء يهود جنوب فرنسا بعد مدة وجيزة من وفاة المؤلف إلى العبرية . على أن هناك ترجمة عبرية أخرى لهذه الرسالة وضعها في الأندلس سنة ١٣٧٠ العالم يوسف لوركى^(١) .

وفي ذلك العهد ، أى قبل هجرة أسرة ابن ميمون إلى المغرب الأقصى ، بدأ موسى يدوّن شرحاً لبعض أسفار التلمود البابلى الذى ذهب أغلب صفحاته أدراج

(١) M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen. p. 435

وكانت هذه الرسالة قد لفت أنظار العلماء المسيحيين فترجمها العالم سباستيان مينستر (Sebastian Münster) إلى اللغة اللاتينية سنة ١٥٢٧ ، وكان العالم موسى مندلسون (Moses Mendelssohn) الذى عاش من سنة ١٧٢٩ إلى سنة ١٧٨٦ ، وهو أكبر فيلسوف يهودى في القرن الثامن عشر ، قد أشار على تلاميذه وأنصاره بدراسة هذه الرسالة ، فكان ذلك السبب المباشر لترجمتها إلى اللغة الألمانية .

الرياح في أثناء تنقلاته الكثيرة قبل أن يصل إلى مصر^(١) .
وكذلك بدأ في فجر شبابه يؤلف تفسيراً مفصلاً لكتاب المشنا^(٢) ، غير أن
الأسفار الكثيرة وما حل به من موت أبيه وأخيه عاقه عن إتمام بحثه إلى أجل ،
ولما كتب له التغلب على المصاعب والمتاعب أكمل تفسيره هذا سنة ١١٦٨ ،
وقد بلغ إذ ذاك الثالثة والثلاثين من عمره وسماه كتاب السراج^(٣) ، وقد وضع
في صدره بحثاً وافياً عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود .

والمشنا عبارة عن أسفار تشتمل على قوانين وشرائع مدونة بأسلوب موجز
دقيق يؤدي أحياناً إلى غموض وإبهام ؛ لذلك لا يدرس إلا بمعاونة التلمود الذي
شرح غوامضه ، وفُتّر أسباب القوانين ، وناقش مذاهب المدارس المختلفة التي
وردت فيه ؛ لذلك بقي إلى عهد موسى لا يفهم إلا بوساطة التلمود ، وكانت الجماهير

(١) في المقدمة لكتاب السراج يذكر موسى بن ميمون : והבדתי פרוש בהלכות
סדרו מועד. נשים ונזיקין לחד מארבעה סכתות..... והבדתי כמו כן פרוש להורין
לרוב הצורך א"י

ويلاحظ في هذه المناسبة أن الفطحي ذكر أن موسى بن ميمون « صنف شرحاً للتلمود
الذي هو شرح التوراة وبعضهم يستجيده » (تاريخ الحكماء ص ٣١٩) ولعله يقصد كتاب
السراج الذي يشرح المشنا الذي يقول الفطحي إنه شرح التوراة وتفسيرها ، وذلك لأن
موسى ترجم من التلمود بعض الأسفار التي لم تنتشر كثيراً بين الجماهير اليهودية حتى يقول
الفطحي : وبعضهم يستجيده . وليس بمستغرب عليه عدم تمييزه مدونات ابن ميمون وعدم
معرفة الفرق بين المشنا والتلمود لأنه لم يقرأها وإنما اكتفى بما سمعه عنها .

(٢) المشنا هو أكبر مصنف عبري بعد مجموعة أسفار الكتاب المقدس ، وهو مدون
في التشريع الاسرائيلي يستمد قوانينه من التوراة اعتماداً على روايات السلف الصالح ، وكان
جامع المشنا يهودا هناسي الذي كان زعم الطوائف اليهودية بفلسطين من سنة ١٦٥ — ٢١٠
ب . م (راجع ما ذكرته في كتابي تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الاسلام
ص ٨١ في موضوع النساء عند العرب والناسي عند اليهود) .

(٣) يعيل العالم Derenbourg إلى الاعتقاد أن تسمية الكتاب بالسراج لم يكن من
المؤلف بل من الذين أعجبوا به (راجع مجلة Revue des Etudes Juives. 1883. P. 307.)

لا تعنى به وإن كان العلماء أنفسهم يرجعون إليه في بحثهم ؛ لهذا وضع موسى بن ميمون في شرحه طريقة جديدة لدراسته ، حتى أصبح مرة أخرى علماً مستقلاً يدرس لذاته^(١) .

وكان موسى يرجو لمؤلفه رواجاً عظيماً في البلدان الإسلامية لطرافته في الآداب اليهودية ، ولكونه كُتب باللغة العربية^(٢) ، ولكن الجموع اليهودية الشرقية لم تقبل عليه إقبالاً مرجوًّا لأن مصنفات موسى بن ميمون لم تكن لتتوغل في القلوب طفرة واحدة ، وكان طبيعياً أن تمر برهة حتى تدركها العقول شأن مصنفات الفلاسفة والعلماء أول ظهورها .

وإذا كان كتاب السراج لم يلق قبولا مرضياً في الشرق فإن يهود البلدان الغربية في المغرب الأقصى والأندلس وجنوب فرنسا ؛ أخذوا يقبلون عليه إقبالاً عظيماً ، وبدأ شمويل بن تبون ، ويهودا حريزي يترجمان بعض أجزائه ؛ على أن أغلب الأجزاء قد نُقل إلى العبرية حوالي قرن واحد بعد وفاة المؤلف ، ففي سنة ١٢٩٦ ألح يهود روما على العلامة سليمان أدرث (שמואל אדרת) بمدينة برشلونة بتكوين لجنة لترجم جميع أجزاء السراج إلى العبرية تحت إشرافه فدعا إليه أجبارة من رجالات العلم وعهد إليهم بذلك ؛ فانتشر الكتاب انتشاراً عظيماً في جميع البلاد التي كان يجهل فيها اليهود اللغة العربية .

ويجب أن نلفت الأنظار إلى أن السراج في ثوبه العبري لم يحك الأصل في أغلب أجزائه حكاية دقيقة ، لأن القوى التي اشتركت في ترجمته لم تكن

(١) راجع مقالة هببلي : הרמבם בחור בעל המנה 307 p 1883 في مجلة השלוח ج ١٥ ص ١٤ .

(٢) راجع ما ذكره يهودا حريزي في صدر ترجمته لكتاب السراج : ١٩٨٨ חבדו די אם לאשר לא ידעו לשון הקודש .

متعادلة ؛ إذ هناك من كان قوياً في اللغتين وضعيفاً في القدرة على الترجمة ، أو بالعكس ؛ فنشأ عن ذلك التصرف والإيهام في مواضع شتى .
وقد أراد ابن ميمون في أخريات أيامه أن يتولى بنفسه ترجمة كتابه إلى العبرية ، ولكن المنيّة عاجلته قبل أن يحقق أمنيته .

أما الأصل العربي فقد أعمله اليهود إهمالاً فاحشاً ؛ حتى أخذ العالم المسيحي بوكوك (Pockock) يترجم بعض أجزائه سنة ١٦٥٤ إلى اللغة اللاتينية تحت عنوان (Porta Mosis) ثم وضع العالم الهولاندي سيرنهوس (Surenhus) ، وكان أيضاً مسيحياً ، ترجمة كاملة لكتاب السراج نشره من سنة ١٦٩٨ إلى سنة ١٧٠٣ ؛ وترجمة العالم سيرنهوس دقيقة وصحيحة وقد علق عليها بحاشية عظيمة الفائدة .
وكذلك نُقلت بعض الأجزاء من السراج إلى الألمانية والأسبانية .
على أن الجزأين المسميين بالفصول الثمانية ، والأصول الثلاثة عشر نُقلا إلى أغلب لغات البلدان التي فيها اليهود^(١) .

وكان هذا الكتاب وحده يكفي لتخليد اسم ابن ميمون في تاريخ اليهود ، ولكنه استمر في التدوين حتى وصل فيه إلى أعلى درجة لم يبلغها غيره من مفكري اليهود في القرون الوسطى ، فألف كتاباً آخر أدّى إلى ثورة اجتماعية في حياة اليهود الدينية ، ونعنى به كتاب تثنية التوراة (משנה תורה)

كان اليهود في جميع البلدان يدرسون التلمود دراسة مستوفاة حتى رسخت

(١) وقد وضع الأديب إبراهيم يعرى فهرساً كاملاً لجميع طبقات كتاب السراج التي ظهرت منذ ظهور الطبعة مع بحث مفصل في جميع من اشترك في ترجمته من العبرية إلى العبرية ، وهذا الفهرس مع مقدمته يدل على اطلاع واسع على مدونات موسى بن ميمون (راجع مجلة קריית ٦٥٥ ج ٩ ص ١٠١ — ١٠٩ و ص ٢١٩ — ٢٣٤) .

في قلوبهم تعاليمه وتغلّبت على عقليتهم وظهر تأثيرها في جميع نواحي حياتهم الدنيوية والدينية والعقلية^(١).

(١) بعد ختام المشنا في القرن الثالث ب . م . أخذ أحنبار اليهود في فلسطين والعراق يدرسون التوراة على ضوء المشنا فتكونت مجموعات دينية تشريعية جديدة شغلت العقل اليهودي من منتصف القرن الثالث إلى القرن الخامس ب . م .

وينقسم التلمود إلى قسمين : القسم الأول يشتمل على تعاليم الأحنبار في أرض فلسطين ، وقد عرف بالتلمود الأورشليمي ، وكان يهود العراق يسمونه أيضاً بالتلمود الغربي بحكم وجود فلسطين في الناحية الغربية من العراق ، كما أطلقوا عليه اسم تلمود أرض إسرائيل (תלמוד ארץ ישראל)

דערנאן תלמודא דא-רעא דישלאל)

وقد استمر تدوينه منذ أوائل القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع ب . م ، وانقطع قبل أن يتم شرحه وتعليقه على جميع أجزاء المشنا بسبب اضطهادات روما القاسية ، وكان ذلك بعد أن ارتقى قنسطنطين الأكبر عرش روما ، واعترف بالمسيحية ديناً رسمياً للدولة ، فأخذ اليهود من ذلك الحين يعانون الأمرين في جميع بلدان الدولة الرومانية ، وقد أدى ذلك إلى اضطهاد الحضارة اليهودية فانقطع الأخبار في فلسطين عن تدوين التلمود .

أما التلمود البابلي فاستمر تدوينه من عهد ختام المشنا إلى أواسط القرن الخامس ب . م .
 أى حوالى ثلاثة قرون وهو يشمل على بحوث مستوفاة فى أربعة أجزاء كاملة من المشنا ، وعلى
 بعض الأسفار الأخرى من الجزءين الآخرين أيضاً .

وكان التلمود الأورشليمي يكتب بالشرح أو التحليل لنص المشنا مع سرد مناقشة غير مطولة بين الأخبار ، ويعرض في نهاية القول المرجع والأمر الفصل في كل نظرية فقهية ومعاملة تشريعية .

أما التلمود البابلي فيفتح الباب على مصراعيه لمناقشات طويلة لا تنتهي إلى قول مرجح ،
ويبدو فيه أن المناقشة جاءت لتدوين عقلي وتدريب منطقي ، وهو يشتمل على نظريات كثيرة
في الفلك والطبيعة وكل ما كان يشغل بال اليهود إلى القرن الخامس ب . م . ففيه إلى جانب
الأحكام التشريعية مباحث في التاريخ والروايات والقصص والآراء الكثيرة التي وصلت إلى
الأخبار من البابليين والفرس ، وأدجت كل هذه النظريات حتى تمثل تمثيلاً صحيحاً حقيقياً
عقلية اليهود في جميع نواحي حياتهم مدة ثلاثة قرون .

وقد جمع الحبر أشي (٣٦ ٤٨٢) الذي تولى رئاسة المدرسة الدينية اليهودية بمدينة سورا بالعراق من سنة ٣٧٦ — ٤٢٧ ب . م . مجلدات التلمود البابلي بعد أن هذبه ورتبه وقرأه على تلاميذه مرتين ، وبذلك يعد خاتم أسفار التلمود البابلي .

وكان ابنه ، والذين عاشوا معه في ذلك العصر ، قد أضافوا الحواشي والهوامش إلى نصه الأصلي .

وقد عُدَّ سعديا الفيومي من أعظم العلماء الذين خدموا كتاب التلمود^(١) وإسحق الفاسي^(٢) وسليمان بن إسحق (١٠٣٠)^(٣) وغيرهم من العلماء ، وكان أغلبهم من أحبار جنوب فرنسا (٩٧٢-١٠٤٣) الذين وضعوا الحواشي والهوامش لشرح المعقد والغامض ، وهؤلاء جميعاً لم يساعدوا رجال القضاء والتشريع مساعدة وافية ، لأنهم كانوا في حاجة إلى بحث منظم في علم الفقه الإسرائيلي حتى جاء موسى بن ميمون فأخرج مصنفاً استمده من التلمود وشروحه وهوامشه بعد أن صرف فيه مدة لا تقل عن عشر سنين وأطلق عليه اسم « تثنية التوراة » ، (תנ"ך תורה)^(٤) .

ولم يفكر موسى في بادي الأمر أن يدون كتاباً ضخماً ينشر على الملأ في

(١) ولد سعديا بن يوسف بمدينة الفيوم بمصر سنة ٨٩٣ ب . م . وتوفي بمدينة سورا بالعراق سنة ٩٤٢ ، وله مصنفات كثيرة ، دوت أغلبها باللغة العربية ، اشتهر منها كتابه الناج ، وهو يشتمل على ترجمة جميع أسفار العهد القديم .

(٢) ولد إسحق الفاسي ، الذي سمي باسم المدينة التي ولد بها ، في سنة ١٠١٣ ب . م . وقد أمضى أغلب سني حياته بأمصاير المغرب الأقصى إلى أن رحل في شيخوخته إلى الأندلس حيث توفي بها سنة ١١٠٣ ، بعد أن بلغ التسعين من عمره ، وقد كان من أهم أحبار التلمود الذين عاشوا قبل موسى بن ميمون ، وكان ميمون من تلاميذه ، وله مؤلف في التشريع الإسرائيلي عرف بكتاب الفقه (תנ"ך תורה) .

(٣) ولد سليمان بن إسحق (١٠٧٦) بمدينة طروا (Troyes) بفرنسا الشمالية سنة ١٠٤٠ ب . م . وتوفي بها سنة ١١٠٥ ، ويعتبر من خول علماء اليهود في القرون الوسطى بسبب شروحه أسفار الكتاب المقدس والتلمود البابلي ، وهي الشروح التي لازالت إلى يومنا الحالى من أهم الطرق للبحث في الكتاب المقدس والتلمود .

(٤) وتثنية التوراة يشتمل على أربعة عشر كتاباً ، لذلك سمي بالعبرية : يد هجرالا (יד החזקה) . أما « يد » فهي إشارة إلى الجمل من الحروف (האותיות) لأن الياء تحسب بالعبرية بعشرة والداال بأربعة ، على أن هذه التسمية ليست من المؤلف (راجع M. Steinschneider : Cat. Bodl. مقال عن موسى بن ميمون) .

التشريع : بل أخذ يضع نماذج من القوانين كلما قرأ أو انتهى من قراءة باب ، أو فصل في أدب التلمود لتكون مرجعاً له في أثناء تأدية وظيفته الشرعية ، ثم لما كثر تدوين هذه الأحكام اتضح له أنها تفيد غيره من الأحبار والقضاة ، وكل من لم يستطع أن يستخلص نتائج علمه من دراسة محاورة أحبار التلمود .

وإذا كانت طريقة التلمود هي العرض للموضوع وإفساح المجال للمناقشة بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة . دون الترجيح في أغلب المشكلات ، فإن موسى كان يعتمد على رجاحة عقله وعلى التقاليد الموروثة ويحكم حكماً فاصلاً ، وهو لا يجمع روايات ولا يدخل في غمرة مناقشات ؛ بل يفصل تفصيلاً ويحكم حكماً صريحاً مبيناً ، فمن هنا نراه لا يشير إلى مصادر ، أو إلى أسانيد ، أو إلى أصحاب المذاهب من أحبار التلمود ؛ إذ ليست المذاهب هي جوهر الموضوع الذي يبحثه .

ومع أنه يعتمد قبل كل شيء على التلمود البابلي ؛ فإنه لا يهمل أن يستمد معلوماته عن التلمود الأورشليمي إذا دعت الحاجة إلى ذلك ، أو من بقية المجموعات الأدبية اليهودية الدينية الأخرى مثل سيفراً (ספרא) ، وسيفري (ספרי) ونخيلتا (מכילתא) ، وتنخوما (תנחומא) ، وروايات مدرسة الحبر إسماعيل (מדרש דבי דבי ישמעאל) ، وتوسفتا (תוספתא) ، وهي بقية المصادر التي لم تندمج في مجموعة أسفار التلمود .

وكان موسى قد استعمل نسخة من التلمود البابلي ترجع إلى القرن السابع ب . م . كما استعمل مخطوطات أخرى من الآداب اليهودية وجدت في كنائس اليهود بمصر القسطنطينية^(١) .

(١) وبذلك موسى ، في رسالة له إلى فنحاس بن مشولم رئيس الطائفة اليهودية =

وقد صنف كتابه هذا باللغة العبرية و بأسلوب يقرب من أسلوب المشنا ؛ إذ كان يعتقد أن أسلوب أسفار الكتاب المقدس هو الذي يلائم الموضوعات الشرعية ولا يوافق المواضع التشريعية التي يجب أن تكون خالصة من شوائب المجازات وفيض العواطف ، كما يجب أن تكون كل قضية نتيجة مباحثة منطقية مجردة عن الشعور والميول الوجدانية^(١) .

وأسلوب موسى العبرى غنى في المفردات دقيق في التعبير ، وهو ليس بأسلوب للمشنا الخالص ، كما أنه ليس بأسلوب الكتاب المقدس ، وإنما هو خالق جديد خاص به قد أثرت فيه الأساليب النثرية العربية المألوفة عند علماء المسلمين في عهده^(٢) .

وكان أسلوب موسى بن ميمون العبرى قد أصبح المثل الأعلى لكل من دوّن في التشريع في العبرية^(٣) .

= بالاسكندرية ، تفاصيل قيمة عن المصادر التي اعتمد عليها في أثناء تأليفه كتابه ، كما يذكر الطريقة المثلى التي اختارها ، حتى يكون كتابه شاملاً لجميع تفاصيل التشريع الاسرائيلي (راجع *קדמוניות המשנה* ج ١ ص ٣٥ — ٢٧) .

(١) ويقول موسى بن ميمون في صدر مقدمته لكتاب تثنية التوراة : وقد رأيت ألا أدونه بلغة أسفار الأنبياء ، إذ أن ألفاظها لا تكفي في أثناء البحث عن المعاني في الموضوعات الفقهية ، ولم أضعه كذلك بلغة التلمود التي ينهجها أفراد قلاون ، وأسلوب التلمود عويس حتى على أصحاب الثقافة التلمودية ، لذلك وضعت كتابي بأسلوب قريب من المشنا ، الذي لا يصعب قراءته على أغلب أفراد الأمة .

(٢) راجع مقالة العلامة ا . م . ليفشنس *המשנה והשפה* : *צירוף המשנה והשפה* في مجلة *המזרח* ج ١٥ ص ٤٤١ .

(٣) على أن العالم إبراهيم بن داود وهو من كبار منتقدي مصنف ابن ميمون في التشريع كما يتضح ذلك فيما بعد — يعيب هذا الأسلوب ، ويرى أنه أدى إلى تشويه اللغة العبرية وإلى تحريف أساليب الأخبار ، وأنه يشتمل على الاستعارات والمجازات في غير مواضعها المألوفة في ذلك العصر عند كتاب اليهود (راجع *M. Bacher : Zum sprachlichen*

Charakter des Mischnah Torah . ٢٨١ ص ٢)

(م ٤ — ابن ميمون)

وقبل أن ينشر موسى كتابه « تثنية التوراة » أذاع « كتاب الفرائض » ،
وكان تمهيداً لكتابه الكبير ، وقد وضع هذا الكتاب باللغة العربية حتى يسهل
على الجماهير استعمال كتابه الكبير في التشريع الإسرائيلي ، وقد ترجمه في الأندلس
إلى العبرية ثلاثة من أعلام اليهود : هم موسى بن تبون ، وإبراهيم بن حسداى
من مدينة برشلونة ، وسليمان بن أيوب من مدينة غرناطة ، وكان ذلك بعد
وفاة المؤلف ^(١) .

وقد كان من حظ كتاب « تثنية التوراة » أن انتشر انتشاراً عظيماً حتى اقترح
العالم يوسف بن جابر البغدادى على المؤلف أن يترجم كتابه هذا إلى العربية فلم
يقبل ذلك منه .

وكان الناسخون قد انهالوا على انفساط لينقلوا النسخ لكثرة الطلب ،
وكانوا يعرضون المخطوط ليوقع عليه حتى تعتمد الطوائف اليهودية .

وإذا كان هذا الكتاب قد أثار من ناحية إعجاب الطوائف اليهودية عامة
ومجده تمجيداً ؛ فإنه من ناحية أخرى كان مبدأ فتنة انقابت على مر الزمن إلى
عاصفة شديدة قسمت اليهود إلى شيعتين : واحدة تناصر موسى والأخرى تناوئه .

وأخذ الناقمون والرجعيون ينتقصون من قيمة الكتاب بالطعن القاحش ،
وبالقول البذى ، وقد انضم إليهم نخبة فاضلة من فطاحل علماء اليهود في ذلك
العصر ، وكان زعيمهم العالم إبراهيم بن داود الذى وضع كتاباً كاملاً خاصاً بالنقد
(השנות הראשית) ندد فيه بموسى بن ميمون ورماه بمثالب شديدة لحذفه أسانيد

(١) وقد نشر (Peritz) پريتس جزءاً من الأصل العربى سنة ١٨٨٢ بمدينة برسلو
(Breslau) ، ثم أخرج بلوخ (Bloch) جميع نصوص النص العربى من كتاب الفرائض
فى سنة ١٨٨٨ بمدينة بارير .

الرواية التلمودية ، ويرى أن ذلك نقص يؤدي إلى نسيان أسماء العظماء الذين دونوا في الفقه الإسرائيلي^(١) ، وكذلك ثار عليه بسبب ما أدخله في كتابه التشريعي اليهودي من نظريات فلسفية مستقاة من مصادر غير إسرائيلية .

ومما لا شك فيه أن الكثير من ملاحظات إبراهيم بن داود صحيح ، ولكنك تشتم من نقده رائحة البغض والحسد إذ لم يكتف بالتعرض لموضوع كتاب موسى بل يقصد في أحوال كثيرة إلى الخط من قيمته^(٢) .

وكذلك خشي إبراهيم بن داود أن يؤدي هذا الكتاب إلى انتشار الخمول بين القضاة الذين كانوا إلى ذلك الوقت في حاجة لمراجعة مصادر التلمود قبل أن يفصلوا في قضية من القضايا ، كما خشي أن يصبح القاضي مقيداً بقيود وضعها عالم واحد دون سواه .

وكان بين الذين خرجوا على موسى بن ميمون شموئيل بن علي رئيس المدرسة الدينية بمدينة بغداد^(٣) ، وماير أبو العافية من قادة الفكر بين يهود فرنسا ، وكان

(١) ويذكر موسى في خطابه لفتحاس ، رئيس يهود الاسكندرية ، أنه يحزن كما أقبل مستنهم عن مصدر حكم من الأحكام ورد في كتابه ويقول : تارة أرشده إلى مايريد . وطوراً آخر لا أستطيع أن أجِد المصدر إلا بعد بحث وإعياء ، وأست أدري كيف يهتدي غيري إلى مصادر أغفلتها وأهملتها ... ولذلك سأشرع في وضع سفر لارشاد الفاري إلى مواطن الأحكام غير العادية (راجع קה"מ אגרות הרמב"ם ج ١ ص ٢٦) .

(٢) وقد استعمل إبراهيم بن داود في تقديم عبارات جافة كثيرة مثل : « هذا تهویش وتخليط ليس له من الحق نصيب — خلط في النظريات — هذا كلام صبيان — كتبه ناشئ » قائل المعرفة — هذا دليل يقتنع به الصبيان فعليه أن ينسره بينهم — هذا أسلوب الظلام ولا يهتدي إلى مواطن النور — ليس هذا من أساليب الحكماء بل من أساليب ذوى الحسد الطائش (راجع ٨٤٥ ، ٨٤٦ : התפלות ד' משנה ב' מ'מ'ן . ٢٥ — ٣٠ : דבר דבר דברי'ס'ן ج ٤ ص ٣٠٠ — ٣٠١ .

(٣) يذكر الرحالة (٦ : התפלות מ'מ'ס'ב'י') فتحياً من مدينة رجنسبورج أنه

محور تقدما يدور حول نظرية واحدة أهملها الميموني — حسب رأيهما — عن سوء نية، وهي أنه لم يقل في كتابه الضخم شيئا صريحا عن المعاد الشرعي (המדת המוות) وفقاً لتعاليم أحبار التلمود؛ في حين وجه عناية مفرطة إلى البحث في حياة الروح في الدنيا والآخرة، وكان من جراء ذلك أن أخذ الناس يعتقدون أن موسى بن ميمون لم يؤمن ببعث الأجسام؛ ولذلك طاب إليه بعض تلاميذه أن ينشر رأيه واضحاً عن البعث فأجاب بمقال قال فيه: إن الناس أساءوا فهم ما أورده في كتابه «تثنية التوراة» خاصة بالبعث والآخرة.

ولعل إيجازه كان السبب في سوء هذا الفهم؛ مع أنه كان يقصد إلى الإيجاز ويقول في هذا الصدد: إنه لو استطاع تلخيص التلمود في فصل واحد لما لخصه في فصلين اثنين^(١).

والواقع أن «تثنية التوراة» كتاب يبحث في الأحكام والقوانين والمعاملات التشريعية ليس إلا، وليس في طاقة كتاب هذا شأنه أن يتعرض للموضوعات الفلسفية، ويبحثها بحثاً مفصلاً وافياً؛ لذلك عرض لها في كتابه الفلسفي «دلالة الحائرين».

ويجب أن يقال صراحة إن موسى بن ميمون لم يهدئ من روع أنصاره بهذا القول، كما لم يقنع المخالفين لأنه لم يأت بجديد؛ بل أعاد ما ذكره من قبل، ثم عمد إلى نظريات فلسفية لم توصل إلى نتيجة حاسمة أو رد يفهم منه الإيجاب أو الساب.

= زار شموئيل بن علي فوجد عنده نحو ألفين من التلاميذ الذين وفدوا إليه من جميع نواحي العراق للارتشاف من مناهله (راجع كتاب العالم مارغوليوث التوراة الميموني ص ٦ Graetz: Geschichte der Juden. Vol. VI. Note. 15.

(١) קבץ אמנות הדמים מטאלה البعث ج ٢ ص ١٠: לו היה אפשר לו לשיט את התלמוד כלו בפסק אחד לא הייתי משיב אותו לשנים

وقد اتهمه لوصاطو (٥٠٦٣) أحد علماء اليهود في القرن الماضي بالتهرب وعدم الإخلاص في مقالاته عن البعث^(١) ، ولكن فيلسوف عصرنا أحادها عام فند هذه التهمة قائلاً : إن موسى بن ميمون كان فيلسوفاً يدرك الموضوعات بالعقل ولم يكن شاعراً يتأثر بالعواطف والشعور في أثناء البحث^(٢) .

على أن هجاء المهجائين وثوران الناقمين ذهب جميعه أدراج الرياح ، وأخذ الناس يقبلون على كتاب تثنية التوراة إقبالاً ليس له نظير في تاريخ الآداب الإسرائيلية ، وكان الكتاب مرشداً لمن لم يتمكن من فهم آداب التلمود كما كان معيناً لأصحاب الثقافات على التعمق والتوغل في أسفار التلمود من ناحية أخرى .

وكان الشاعر يهودا حريزي قد دوّن قصيدة مدح فيها موسى بن ميمون بمناسبة ظهور تثنية التوراة^(٣) ، ويذكر العالم شموئيل بن سبورت أنه كتب تثنية التوراة انتشر بين جميع اليهود في فرنسا الجنوبية^(٤) ويعدّ العالم هرون بن مشولم كتاب تثنية التوراة أعظم مدون أنتجته قرائح اليهود بعد تدوين التلمود^(٥) ، وقد وصل إلى موسى في أخريات أيامه أن علماء مدارس العراق يفصلون في انقضايا وفقاً لما ورد في كتابه^(٦) .

(١) راجع مجلة *دعوت* ٦٥٦ ج ٣ ص ٦٧ — ٧٠ .

(٢) مجلة الدراسات ج ١٥ ص ٣١٧ مقالة שמואל בן תיבון וכן מוסר قد وضع مقالته عن البعث بالعربية وترجمها شموئيل بن تيبون إلى العبرية كما ترجمت في القرون الوسطى إلى اللاتينية أيضاً (راجع M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. p. 431. Die Arabische Lit. der Juden. p 159.)

(۳) کتاب التتمین القامة ۶ : .

(٤) קבץ אנחת המלח ٣ ص ١٦.

(5) קב"ן אהרות הרמב"ם ג' 4 מ' 11.

(6) קבין אגרות הימנים: 1 מ' 33.

وكان كتاب تثنية التوراة سبباً في ظهور جملة مدونات في التشريع الإسرائيلي
ففي عام ١٣٤٠ وضع العالم يعقوب أشري كتابه في القانون الإسرائيلي «طوريم»
(תורם) اعتماداً على نظريات تثنية التوراة. ثم وضع العالم يوسف كارو الذي توفي
في سنة ١٥٧٥ مختصراً للكتاب المذكور عرف باسم شولحان عاروخ (שולחן ערוך) ،
وأصبح الكتاب الرسمي للطوائف اليهودية في المعاملات القانونية المختلفة^(١).

اجابات موسى بن ميمون

تستعمل إجاباته على أمور في غاية الخطورة لأنها تجلو جملة نواح غامضة في
حياة اليهود بمصر في القرن الثاني عشر ، وفيها نظريات شتى في شؤون الدين
والفلسفة ، وشرح كثير من الموضوعات الغامضة التي كان يستفهم عنها العلماء
والأدباء من البلدان القاصية والدانية .

وقد دون أغلبها بالعربية وترجمت جميعها إلى العبرية ، وكان لها الرواج
العظيم في جميع الأقطار التي وجدت فيها طوائف من اليهود ، ومما يدل على ذلك
ظهورها مطبوعة بعد مدة وجيزة من اختراع المطبعة دون أن يعين مكان طبعها
وتاريخه . ثم ظهرت الطبعة الثانية بالقنسطانطينية في سنة ١٥٢٠ .

وكان العالم مردخاي (מרדכי) تامه قد عني بجمع بعضها فطبعها بالعبرية
بمدينة أمستردام سنة ١٧٦٥ تحت عنوان زينة العصر (זينة العصر) ، وقد ظهرت
مجموعة أخرى منها في مدينة لينزيج بألمانيا سنة ١٨٥٩ باسم مجموعة من مراسلات

(١) ومما يدل على عناية يهود مصر بتثنية التوراة والسراج ما وجد منهما من مقتطفات
كثيرة محفوظة بالجنيزة ، وهي كثرة لم يوجد لها مثل (راجع Descriptive Catalogue
of Genizah Fragments by B. Halper 1924 p 229).

موسى بن ميمون وأجوبته (קב"ן תשובות הרמב"ם נאמדות)^(١) .
ويجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى أن بعض تلك الأجوبة زورت تزويراً
ودست دسّاً على موسى بن ميمون لأغراض شتى ، على أن ما زور لا يصعب
تمييزه لعدم ملاءمته للأساليب أو البحوث المنطقية الدقيقة التي امتازت بها
مصنفات موسى بن ميمون .

وليت المزورين وقفوا عند حد دس بعض الفقرات الزائفة في مراسلات
موسى ، ولكن الأمر كان أعظم من ذلك إذ دسوا عليه مقالات كاملة فيها بعض
آرائه في كتبه بقصد تحويل الأنظار عن التزوير ، وقد نجحوا إلى حد ما إذ مرت
قرون كثيرة اعتقد الناس فيها صحتها إلى أن أظهر البحث الدقيق في الزمن
الحديث أنها مرسوسة عليه^(٢) .

ومن هذه الرسائل « وصية موسى لابنه إبراهيم » ففيها سوى مغايرتها لأسلوبه
دليل آخر على تزويرها وهو توجيه الوصية إلى أبناء كثيرين مع أنه لم يرزق إلا
ابناً واحداً « وكذلك موعظة جميلة جداً » أنشأها أديب مجهول بقصد

(١) أخرج العالم إبراهيم حيم فريمان أخيراً بفلسطين طبعة علمية جديدة من مراسلات
موسى اشتمل على جملة إجابات مجهولة لم تنشر إلى الآن : תשובות הרמב"ם אסף מתוך
כתבי יד וספרי דפוס והוצאתם לאור אברהם חיים פריימן ירושלים תרצ"ד .

(٢) راجع المقالات والرسائل المرسوسة المنسوبة لموسى بن ميمون عند :

M : Steinschneider : Hebr. Bibliographie. Bd. VI. p. 130. Hebr.
Übersetzungen p. 906. Ann 2

Dr. Rosin : Die Ethik des Maimonides. Breslau. 1876. p. 21.
Ann 9.

Kaufmann : Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen
Religionsphilosophie. Gotha. 1877. p. 490.

معارضة أبحار جنوب فرنسا ونسبها لموسى بن ميمون كى تروج بين البيئات العلمية^(١).

بقية رسائل موسى الصغيرة

ومن رسائله الصغيرة « السعادة » وكانت جزءاً من رسالة لم يكملها ، ولاشتمالها على آراء ناضجة يعتقد العالم ستيئشنيدر أنها دونت فى أخريات أيام موسى ، ولاكونها موجهة إلى يوسف بن عقين يرى العالم ريبورت أنها تكملة لما فى كتاب دلالة الحائرين . أما المؤرخ جرتس^(٢) فيراها من الرسائل المدسوسة عليه ولكن باخر (Bacher) المتخصص فى علوم اليهود يدلل بأدلة كثيرة على أنها لموسى ابن ميمون^(٣).

وقد وضع موسى فى مصر رسالة أرسلها إلى اليهود فى الين عن طريق تلميذه يعقوب بن ثنائيل وقد ضاع نصها العربى وبقيت الترجمة العبرية (אגדה הים) التى وضعها شموئيل بن تبون .

وكان موسى قد عنى بعلوم أخرى لذلك « هذب كتاب الاستكمال لابن أفلاح الأندلسى فى الهيئة حقق فيه وقد كان فى الأصل تخليطاً ، وهذب كتاب الاستكمال لابن هود فى علم الرياضه وهو كتاب جليل يحتاج إلى تحقيق لفقعه وأصلحه وقرئ عليه^(٤) » .

(١) تاريخ اليهود للمؤرخ جرتس من الترجمة العبرية ج ٤ ص ٥٩ .

(٢) Grätz : Geschichte der Juden. Vol. VI p. 389

(٣) J. Ou. R. vol. IX. p. 270

(٤) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٣١٩ .

الباب الثالث

فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه دلالة الحائرين

كتاب دلالة الحائرين يعد أرق ما وصل إليه التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطى — تطور الفلسفة عند اليهود يسير تقدم الفلسفة عند المسلمين — فلاسفة اليهود الذين تقدموا موسى بن ميمون — المراجع اليهودية واليونانية والإسلامية التي اعتمد عليها المؤلف في أثناء تدوينه كتاب دلالة الحائرين — مقدمة المؤلف الموجهة إلى تلميذه الفيلسوف يوسف بن عقين — الغرض من تأليف كتاب دلالة الحائرين ولما دون — الموضوعات التي يشتمل عليها الجزء الأول من الكتاب : إنكار الأوصاف المادية المنسوبة لله — إدراك الله على الطريقة السلبية لا الإيجابية — أسماء الله الحسنى التي وردت في الكتب المنزلة — محاربة التأمم والتعاويد — المتكلمون يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى — ماذا أخذ المتكلمون عن الفلسفة اليونانية وكيف طبعوه على عقائدهم — موسى بن ميمون يناقش نظرية قدم الكون لأرسطو ويبرهن على أن الكون محدث — كيف يناقش موسى المتكلمين — علماء يهود الشرق يدجون مبادئ المتكلمين في مصنفاتهم — الأندلس اليهودية الغربية تندفع إلى فلسفة أرسطو — الموضوعات التي يشتمل عليها الجزء الثاني من دلالة الحائرين : البحث في وجود الله وما ورد فيه لأرسطو وفلاسفة المسلمين والمراجع اليهودية — عود إلى مشكلة قدم الكون أو حدوثه — تقسيم المعتقدين بالله إلى ثلاثة أقسام — حقيقة النبوة وماهيتها — نسية النبي والوحي — الموضوعات التي يشتمل عليها الجزء الثالث من كتاب دلالة الحائرين : رؤيا النبي حزقيال — الشر وما يحل من المصائب بالعالم — هل يكون الله مسئولاً عما يقع من الكوارث على المخلوقات وما يترتب على ذلك من عناية بالكون وما يقول الفلاسفة في هذه المعضلة وما تقوله شريعة موسى فيها — رأى مؤلف دلالة الحائرين في العناية الإلهية — الفرق بين علم الصانع بما صنع وعلم غيره بذلك المصنوع — قضية أيوب التي تحير كل ناظر من الناس — امتحان الله الأنبياء والأتقياء والأفراد والجماعات — البحث في صلاح النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات — الصابئة وما وصل إلى العرب من معتقداتهم الوثنية — كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية — رأى المؤلف فيه — عناية المستشرقين بكتاب الفلاحة النبطية — أسباب تمسك الشريعة بمعتقدات كان تركها أصاح — أغراض الشريعة الكاملة — عدم التفات الشريعة إلى الشاذ — تعاليل فرائض وواجبات وردت في الكتاب المقدس تعاليلاً فلسفياً — فصول الاختتام تبدأ بمثل رائع يعد لمخمس نظريات موسى.

ابن ميمون عن التوحيد — تعريف لفظ الحكمة — تقسيم الكمالات إلى أربعة أنواع — معرفة الله هو الكمال الذي يفخر به — غاية الحكمة — أسلوب موسى بن ميمون العربي — المؤلف يدمج في مصنفاته العربية ألفاظاً عامة من لغة المغرب والشام ومصر — تهافت اليهود على كتاب دلالة الحائرين — شموئيل بن تبون يترجم الكتاب إلى العبرية — ارتياح المؤلف إلى الترجمة التبونية — الشاعر حريزي يضع ترجمة ثانية للكتاب — تناول بعض علماء المسلمين والأقباط في البلدان الإسلامية الكتاب — انتشاره في البيئات المسيحية الأوربية في القرن الثالث عشر — تأثير تعاليم كتاب دلالة الحائرين في كثير من قادة الفكر في أوروبا في عصور مختلفة — كتاب دلالة الحائرين يثير فتنة عند اليهود — أعداء فلسفة موسى بن ميمون يحرضون قسس الدومينيقيين على حرق مديوناته — زعماء المعارضة والأنصار — الشروح الكثيرة التي وضعت بالعبرية على الترجمة التبونية — إقبال الصوفيين من اليهود على كتاب دلالة الحائرين — موسى بن ميمون يعرض عن فنون الشعر — كتاب دلالة الحائرين يترجم إلى لغات غربية شتى — سليمان مونك يطبع في القرن الماضي النص العربي لدلالة الحائرين .

إذا كانت البحوث التي وردت في مصنفى السراج وتثنية التوراة لا تتجاوز حدود الدين وأدب الدين والتشريع الإسرائيلي فإن كتاب موسى بن ميمون الثالث « دلالة الحائرين » يشغل ناحية أخرى من التفكير الإنساني هي الناحية الفلسفية والمنطقية أو الناحية الإنسانية العامة التي كانت تشغل بال المفكرين ورجال الفلسفة في ذلك العهد .

يمتد كتاب دلالة الحائرين ذروة التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطى وهو تفكير لا يزال يخصب العقليّة اليهودية إلى يومنا هذا .

ومما لا شك فيه أن ظهور التفكير الفلسفي الديني اليهودي في القرون الوسطى إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية .

وكانت الفلسفة اليهودية العربية تتقدم مع تقدم الفلسفة الإسلامية عامة .

كان أول من اتصل بالفلسفة الإسلامية من اليهود سعدايا الفيومي الذي اعتنق كثيراً من آراء المتكلمين الذين قرأوا فلسفة أفلاطون من تراجم رديئة في أغاب

الأحوال وضعها لهم علماء السريان منذ القرن الثاني للهجرة ، ثم نقلت الأفلاطونيات الخديثة إلى العربية ووجدت لها مناصرين من اليهود أغلبيهم من الأندلس وعلى رأسهم الشاعر سليمان بن جبيرول والعالم إبراهيم بن عزرا .

ثم كثرت تراجم كتب أرسطوطاليس إلى العربية وأخذ الفلاسفة من المسلمين يضعون لها الهوامش والحواشي فأصبحت مبادئ أرسطو في الطبيعيات والكائنات من الألفاظ المرادفة للفلسفة عامة .

وكان من أثر ذلك أن أقبل فلاسفة اليهود على مبادئ أرسطو إقبالا يندر أن يكون لغيره من فلاسفة الإغريق أدى إلى أن وضع العالم إبراهيم بن داود^(١) في سنة ١١٦١ كتابا عرف باسم الاعتقاد الراقى (*Sefer ha-Emunot ve-Deot*) أدمج فيه مبادئ أرسطو بالآراء الدينية اليهودية فهد بذلك الطريق لمن جاء بعده لينظر في التوفيق بين أرسطو والدين الإسرائيلي :

على أن إبراهيم بن داود لم يتمكن من أن يوضح مبادئ أرسطو توضيحاً كافياً ، لذلك يظهر في أثناء شرحه لآراء أرسطو في الخلق أو في العناية الإلهية أو في خلود الروح وفي حرية الإرادة إبهام كثير ، ولم يأت بكثير من النظريات والآراء الخاصة به كما لم يكتب بتلك المقدرة التي امتاز بها موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين الذي أدمج فيه مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المساهين وصبغها بصبغته الخاصة . ثم ينتقد فيها بجراءة مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المساهين وآراء كبار المفكرين من أبناء جلدته ، وهو في أثناء الفحص أو التحليل لم يكف بنظريات من كتب فحسب ، بل يضيف إليها كثيراً من تجاربه في الحياة ، ويعطى لكتابه رونقاً خاصاً به ، وقد شوق رجال الدين اليهودي إلى الدرس

(١) وقد عاش بين سنة ١١١٠ — ١١٨٠ وهو المعروف بابن داود .

الفلسفى بما استعمله فى شرح آيات الكتاب المقدس ونصوص المشنا والتلمود .
لذلك أصبح كتابه دلالة الحائرين على مر الزمان الكتاب الذى يتهافت عليه
الناس كما يتهافت على التلمود نفسه على الرغم من النظريات المعادية لأسس الإيمان
التي يشتمل عليها الكتاب .

وقد أصبح دلالة الحائرين مصدر الدراسة المنطقية للتوحيد الإسرائيلى .

ومما لا شك فيه أنه لو نشر موسى بن ميمون كتاب دلالة الحائرين قبل أن
ينشر كتابيه عن تفسير المشنا والتشريع الإسرائيلى لما كان له تلك الشهرة بين
اليهود ، ولما كان لنظرياته التى أدخلها على التفكير الدينى أدنى أثر ، ولولا
شهرة رئيساً دينياً ما قبل رأى العام اليهودى كتابه دلالة الحائرين ، وربما
كان أمره ينتهى بالنسيان ^(١) .

وكان السبب المباشر فى نشر كتابه دلالة الحائرين إلحاق تلميذه يوسف بن
عقنين بعد أن سافر إلى الديار الشامية والعراقية فدون موسى من سنة ١١٨٦ إلى
سنة ١١٩٠ لتلميذه هذا الكتاب ، وأرسله إليه أبواباً وأسفاراً ، كتبه إليه باللغة
العربية بالقلم العبرى كما كان يدون أكثر مؤلفاته العربية ، وكانت هذه عادة
مألوفة عند أغلب علماء اليهود بالأندلس فى القرون الوسطى .

وقد اعتمد موسى بن ميمون فى أثناء تأليف كتابه على المراجع اليهودية
المدونة بالعبرية والعربية ، ومع أنه لم يسرد أسماء المؤلفين إلا فى أحوال نادرة ،
فإن نظرياتهم تتكرر فى كثير من فصولها إذ يسرد آراء سعديا القيومى ^(٢) وبخينا

(١) راجع مقالة . *השפעת המשנה והתורה על התאוריה* للعالم أحدهاعام (١٨٨٦ - ١٩٤٠) فى مجلة *השכלה* ج ١٥

(٢) دلالة الحائرين ج ١ فصل ٦٥ ، ج ٢ فصل ٦٣ ، ج ٣ فصل ١٧ .

ابن قنودا^(١) وسليمان بن جبيرول المعروف أيضاً بأبي أيوب سليمان بن يحيى^(٢) ويهودا اللاوى شاعر اليهود الأكبر بالأندلس^(٣) ، وإبراهيم بن حنينا^(٤) ، وابن داود^(٥) ، وإبراهيم بن عنزرا^(٦) ، وكذلك كانت له دراية بأدب اليهود القرائين^(٧) .

أما الفلسفة اليونانية فكان يعرفها من التراجم العربية شأن غيره من الفلاسفة في البلدان الإسلامية ، وهو متأثر قبل كل شيء بأرسطاطاليس الذي يراه رئيس الفلاسفة^(٨) ويحمله إجلالاً عظيماً ويقول : وكل ما قال أرسطاطاليس في جميع الوجود الذي من لدن فلك القمر إلى مركز الأرض هو صحيح بلا ريب ، ولا يعدل عنه إلا من لم يفهمه أو من تقدمت له آراء يريد الذب عنها أو تقوده تلك الآراء لإنكار أمر مشاهد^(٩) .

وكان قد درس كتاب الأخلاق لأرسطاطاليس من ترجمة إسحق بن حنين كما علم نظرياته من شروح يونانية مترجمة إلى العربية مثل اسكندر الأفروديسي^(١٠) وشميستوس ثامسطينوس (Themistius)^(١١) ويحيى النحوى^(١٢) .

(١) ج ١ فصل ٥٩ و ج ٣ فصل ٨ .

(٢) ج ٢ فصل ٤٢ .

(٣) ج ١ فصل ٥٢ وفصل ٥٤ .

(٤) ج ١ فصل ٤٥ .

(٥) ج ١ فصل ٥٢ و ج ٣ فصل ٣٣ و ج ٢ فصل ٩ وفصل ٢٤ .

(٦) ج ٣ فصل ٢٠ . (٧) ج ١ فصل ٧١ . (٨) ج ١ فصل ٥ .

(٩) ج ٢ فصل ٢٢ .

(١٠) ج ١ فصل ٣١ و ج ٢ فصل ٣ وفصل ١٥ وفصل ٢٢ ، وقد عاش في أوائل

القرن الثانى وأوائل القرن الثالث ب . م .

(١١) ج ١ فصل ٧١ ، وقد عاش في القرن الرابع ب . م .

(١٢) ج ١ فصل ٧١ ، وقد عاش بمدينة الاسكندرية في النصف الأول من القرن

السابع ب . م . وهو المعروف عند الغربيين باسم Jean Philopone .

وكذلك وصات إليه نظريات أرسطاطاليس بوساطة المصنفات العربية الإسلامية مثل كتب الغزالي^(١) وابن باجه أبو بكر بن الصائغ^(٢) وابن طفيل^(٣) وثابت بن قرة^(٤) والقميصي^(٥) وابن أفاح الإشبيلي^(٦) ومحمد بن زكريا أبو بكر الرازي^(٧) والفرغاني^(٨) ومحمد بن سنان البنانى الحراني^(٩) والفارابي^(١٠) والمتكلمين^(١١)، وكذلك أدمج في دلالة الحائرين بعض الآراء لبطليموس^(١٢) وجالينوس^(١٣) اليونانيين .

وكذلك ورد في هذا الكتاب بحث مفصل في منزلة المعتزلة والأشعرية والمتكلمين^(١٤) مما يدل على أنه درس المذاهب الإسلامية دراسة وافية ، وعلى

(١) راجع هامش الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين التي وضعها العالم مونك ج ١ ص ٢٠٨ ، ٢٤٥ ، ٣٨٣ ، ٣٩٢ .

(٢) ج ١ ص ٢٧٨ . ٤٢٤ و ج ٢ ص ٨٢ ، ١٨٥ ، ٢٨٦ و ج ٣ ص ٢٢٢ و ٤٣٨ . (٣) ج ١ ص ١٢ ، ٣٥٨ . (٤) ج ٢ ص ١٨٩ .

(٥) ج ٢ ص ١٨٧ ، ١٩١ ، ج ٣ ص ١٠٠ .

(٦) ج ٢ ص ٨١ . (٧) ج ٢ ص ٦٦ — ٦٩ .

(٨) ج ٣ ص ٩٨ — ١٠٠ .

(٩) ج ٢ ص ٨١ .

(١٠) ج ١ ص ١٩٣ — ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٤٠٤ ، ٤٣٨ و ج ٢ ص ١٢٧ ، ١٣٩ ، ١٥٩ و ج ٣ ص ١٣٩ .

(١١) ج ١ ص ٥ ، ١٨٥ ، ٣١٣ — ٣١٦ ، ٣٣٦ — ٣٥٦ ، ٣٧٥ — ٤٥٩ و ج ٢ ص ١١٨ ، ١٢٨ و ج ٣ ص ٥٨ — ٥٩ .

(١٢) ج ١ فصل ٧٢ و ج ٢ فصل ١٣ و ج ٣ فصل ١٢ .

(١٣) ج ١ فصل ٧٢ و ج ٢ فصل ١٣ و ج ٣ فصل ١٢ .

(١٤) راجع المصادر التي اعتمد عليها موسى بن ميمون في آرائه الفلسفية التي وردت في جميع مستنثاته كتاب :

Louis - Germain Lévy : Mamonide. Paris. 1932. Chapitre II : Sources de Maimonide. p. 28 — 48.

والنقالة : Philipp Bloch : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh : Nebuchim في مجموعة جوتمان ج ١ ص ١٣ — ٦٢ .

العموم قد كان له المصام بالتفلسفة العربية ينذر أن يتوفر في شخص آخر من
أحبار اليهود في القرون الوسطى ، وذلك يتضح لنا من نصيحة أسداها إلى شموئيل
ابن تبون مترجم دلالة الحائرين إلى العبرية إذ يقول له : وأنصح لك ألا تدرس
مصنفات أرسطاطاليس إلا عن طريق شروحه لئلا سكندر أو ثامسطيوس أو
ابن رشد . أما ما ذكرته عن كتابي التفاحة وبيت الذهب فإنهما من المدونات
التي تشتمل على الخزعبلات والأباطيل وهما مدموسان على الرئيس ، وأما ما يتصل
بكتاب الحكمة الإلهية للرازي فليس فيه فائدة ما لأن صاحبه لم يكن إلا طيبياً .
وكذلك أقول عما كتبه إسحق الإسرائيلي فإنه اعتمد على الخيال والظن والباطل
لأنه أيضاً طيب ليس غير ، وما دونه يوسف الصديق لم أطاع عليه ولكن عرفت
يوسف في الأندلس وقوراً عظيماً ، وعلى العموم ألفت نظرك إلى أن لا تجهد
نفسك في كتب المنطق ولا تعن إلا بما كتبه أبو نصر الفارابي لأنها كالأبر النقي ،
وبخاصة مصنفه مبادئ الموجودات ، فإنها تؤدي إلى حصافة العقل لأن أبا نصر
كان حكيماً فيلسوفاً كبيراً ومصنفاته صحيحة للعاقل وترشد إلى سبيل الحق من
يبعث عن الحكمة .

أما مدونات أرسطاطاليس فهي كالجذور تعد أساساً لجميع مدونات الحكمة
وهي لا تفهم إلا بتعونة مؤلفات الإسكندر أو ثامسطيوس أو عن طريق شروح
ابن رشد .

أما مصنفات بندقلوس وفيثاغورس وهرمس وفورفور يوس فتشتمل على
المذاهب الفلسفية القديمة التي لا تصالح لأن يضيع الإنسان زمنه من أجلها ،
ونظريات أفلاطون أستاذ أرسطاطاليس في مدوناته عميقة وتنطق بالحكمة وفيها

فلرجل المثقف غنية عن غيرها ، وكذلك تغنى مؤلفات أرسطاطاليس عما دون
قبلها وعلمه غاية ما انتهت إليه المعرفة البشرية ، وما عدا هؤلاء فأناس وصلوا إلى
المعرفة عن طريق الفيض الالهى وارتقوا إلى مرتبة النبوة تلك المنزلة التى ليس
فوقها منزلة . أما مؤلفات على بن سينا فمع اشتغالها على جودة التدقيق ودقة
التحصيل ليست مثل كتب أبى نصر الفارابى ، وهى أيضاً من المدونات المجدية
التي تؤهل الإنسان للبحث بالإمعان فى دقائقها ^(١) .

— ويقول موسى بن ميمون فى مقدمة كتابه إلى تلميذه يوسف بن عتمين :
أيها التلميذ العزيز ، لما مثلت بين يديّ وقصدت إلى من أقاصى البلاد للقراءة على
عظم شأنك عندى لشدة حرصك على الطلب ، ولما رأيت فى أشعارك ومقاماتك
التي وصلتني وأنت مقيم بالإسكندرية من شدة الاشتياق للأمور النظرية ،
وقبل أن أمتحن تصورك قلت : لعل شوقه أقوى من إدراكه ، فلما قرأت على
ما قرأته من علم الهيئة وما تقدم لك مما لا بد منه زدت بك غبطة لجودة ذهنك
وسرعة تصورك ، ورأيت شوقك للتعليم عظيماً ، فتركتك للارتياض فيه لعلمي
بمالك ، فلما قرأت على ما قد قرأته من صناعة المنطق تعلق آمالي بك ورأيتك
أهلاً لأن تُكشف لك أسرار الكتب النبوية حتى تطالع منها على ما ينبغي
أن يطالع عليه الكاملون ، فأخذت ألوح لك تلويحات وأشير لك بإشارات
فرأيتك تطلب منى الازدياد وُسْمَتْنِي أن أُبينَ أشياء من الأمور الإلهية ، وأن
أخبرك بمقاصد المتكلمين وطرائقهم ... وأمرُك أن تأخذ الأشياء بترتيب قصداً
أن يتضح لك الحق بطرقه ، لا أن يقع اليقين بالعرض ولم أمتنع طول اجتماعك
بى إذا ما ذكر نص من نصوص الحكماء فيه تنبيه على معنى غريب — من

(١) راجع كتابي *أندلس العظمى* ج ٢ ص ٢٨٨ — ٢٩٩ .

تبيان ذلك لك ، فلما قدر الله الافتراق وتوجهت إلى حيث توجهت أثارته في تلك الاجتماعات عزيزة كانت قد فترت ، وحركتني غيبتك لوضع هذه المقالة لك ولأمثالك وقليل ما هم ، وجعلتها فصلاً منشورة وكل ما أكتب فيها يصلك أولاً فأولاً وأنت سالم ...^(١)

... ولم يقصد موسى بمصنفه هذا الجمهور أو المبتدئين بالنظر لأنه يرى « أن ينحى عنه ويمنع من التعرض له كما يمنع الطفل عن تناول الأغذية الغليظة ورفع الأثقال »^(٢) ، بل كان نصب أعينه « الجماعة من الذين أخذوا أنفسهم بالكمال الإنساني وإزالة الأوهام السابقة »^(٣) ، وهو « ما ألف الكتاب إلا لمن تفلسف وعرف ما قد بان من أمر النفس وجميع قواها »^(٤) ، كما لم يقصد به « تفهيم جملته للجمهور ولا تعليم من لم ينظر إلا في علم الشريعة ، بل وضع لمن هو كامل في دينه وخلقه ونظر في علوم الفلسفة وعلم معانيها ، وجذبه العقل الإنساني وقاده ليحله في محله ... »^(٥)

— أما غرضه من تأليف دلالة الحائرين فإنه يقول : ما كان الغرض ثقل كتب الفلاسفة ...^(٦) وما كان قصدي أن أولف شيئاً في علم الطبيعة أو أن ألخص معاني العالم الإلهي على بعض المذاهب أو أبرهن على ما يبرهن عليه منها ، وما كان قصدي أن ألخص أو أقتضب هيئة الأفلاك ولا أن أخبر بعددها إذا كتب المؤلف في جميع ذلك كافية ، وإذا لم تكن كافية في غرض من الأغراض ، فليس الذي أقوله أنا في ذلك الغرض أحسن من كل ما قيل ، وإنما كان الغرض

(١) دلالة الحائرين ج ١ صدر الجزء الأول .

(٢) ج ١ فصل ٣٤ .

(٣) ج ١ فصل ٦ . (٤) ج ١ فصل ٦٨ .

(٥) ج ١ صدر الجزء الأول . (٦) ج ٢ صدر الجزء الثاني .

بهذه المقالة أن أبين مشكلة الشريعة وأظهر حقائق يواظبها انى هي أعلى من أفهام الجمهور ، فلذلك ينبغي لك إذا رأيتنى أتكلم فى إثبات العقول لفارقة وفى عددها أو فى عدد الأفلاك ، وفى أسباب حركاتها أو فى تحقيق معنى المادة والصورة أو فى معنى الفيض الإلهى ونحو هذه المعانى ، فلا تظن أو يخطر ببالك أنى إنما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفى فقط ، إذ تلك المعانى قد بسطت فى كتب كثيرة وبرهن على صحة أكثرها ، بل إنما أقصد لذكر ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة فأفهمها وأحل عقداً كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذى أخلصه... (١)

والهدف الأسمى الذى يرمى إليه موسى بن ميمون هو أن يلقى أشعة من أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الإيمان والشعور « العقل الفائض علينا هو الصلة بيننا وبين الله تعالى » (٢) ، وهو يقصد إلى التوفيق بين الدين والفلسفة « الحكمة المقولة بإطلاق فى كل موضوع هى الغاية ، هى إدراكه تعالى » (٣) ، كما يقصد إلى التوفيق بين موسى كليم الله وأرسطاطاليس زعيم الفلاسفة حتى ينظر العالم إلى الدين عن طريق المنطق والعقل وحتى لا يطالب الحق والعلم فى أفق الدين وحده بل فى ميدان الفاسفة أيضاً ، وقد رفع بذلك الفاسفة والتلاسفة إلى مصف واحد مع الدين وكبار مفكرى الدين .

يوقع الكتاب فى ثلاثة أجزاء يشتمل كل جزء منها على فصول وكل فصل على موضوعات كثيرة ، وعلى الرغم من كبر حجم الكتاب وتنوع موضوعاته فإن ما ورد فيه من النظريات يتدرج تدرجاً منطقياً محكماً من قضية إلى أخرى فكانها جميعها سلسلة واحدة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً .

ويبحث الجزء الأول من دلالة الخاترين في ماعية الله وكيفية إدراكه وتعريف توحيده ، كما يدخل في الكتاب المقدس عن طريق المنطق والعقل ، ويفتح الكتاب بمجادلة عنيفة للذين يصفون الله بالأوصاف المادية فيشرح الآية « نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا »^(١) بقوله : إن الناس قد ظنوا أن لفظ صورة في اللسان العبري يدل على شكل الشيء ، وتخطيطه فيؤدي ذلك إلى التجسيم الخفض ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص ... وأما صورة فتقع على الصورة الطبيعية أعني على المعنى الذي يجوهر الشيء ، بما هو ، وهو حقيقته من حيث هو ذلك الموجود المعنوي هو الذي عنه يكون الإدراك الإنساني ... فيكون المراد من الصورة الصورة النوعية التي هي الإدراك العقلي لا الشكل والتخطيط . على هذا الشكل يشرح موسى بن ميمون في خمسين من الفصول الأولى ألفاظاً كثيرة من أسفار الكتاب المقدس يمرن في أثنائها العالم الديني ترميزاً منطقياً عقلياً اعتماداً على تعاليم أرسطاطاليس وفول فلاسفة العرب مع إظهار ماله من الملاحظات والانتقادات والفروق بين العقلية اليونانية والإسلامية واليهودية .

— وإدراك الإله عنده يكون على الطريقة السالبة الإيجابية لأن « وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يباحقه شيء ، من التسامح وليس فيه نقص في حق الله جملة ولا على حال ، أما وصفه بالإيجابيات ففيه من الشرك والنقص ... وقد تبرهن أن الله عز وجل واجب الوجود لا تركيب فيه ولنا ندرك إلا أنيته فقط لا ماهيته ، فيستحيل أن تكون له صفة إيجابية لأنه لا أنية له خارجة عن ماهيته فتدل الصفة على إحداها فيما أن تكون ماهيته مركبة فتدل

(١) سفر التكوين . الفصل الأول آية ٢٦ .

الصفة على جزئها وإما أن تكون لها أعراض فتدل الدفعة أيضاً عليها فلا صفة
إيجاب بوجه من الوجوه ، أما صفات النفي فهي التي ينبغي أن تستعمل للإرشاد
الذهن لما ينبغي أن يعتقد فيه تعالى لأنها لا ياحق من جهتها تكثير بوجه وهي
ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه تعالى ... وكيف تكون حال
عقولنا إذا رامت إدراك الباري عن المادة البسيطة غاية البساطة ، الواجب الوجود
الذي لا علة له ولا يلحظه معنى زائد على ذاته الكاملة التي معنى كمالها سلب
النقائص عنها ، وأن نسبته للعالم نسبة الربان للسفينة وليست هذه أيضاً نسبة
حقيقية ولا شبيهاً صحيحاً بل هي لإرشاد الذهن إلى أنه تعالى مدبر الموجودات ،
والمعنى أنه يدها ويحز نظامها فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها
تقصيراً ، وإذا لاحظت صدور أفعاله عن إرادته عاد علمها جهلاً ، وإذا رامت
الأسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عيباً وتقديراً ^(١) .

والكي يتمكن الإنسان من إدراك الله على الطريقة السلمية يضرب لنا
المؤلف مثلاً رائعاً يقول فيه : أريد أن أمثل لك أمثلاً في هذا الفصل تزداد بها
تصوراً لوجوب تعدد صفاته السوالب وتزداد بها نفوراً من اعتقاد صفات إيجاب
له تعالى ، تصور أن إنساناً تحقق أن السفينة موجودة ولكنه لا يعلم على أي شيء
يقع هذا الاسم ، أيقع على جوهر أو على عرض ، ثم تبين لشخص آخر أنها ليست
بعرض ، ثم تبين لآخر أنها ليست بمعدن ، ثم تبين لآخر أنها ليست بحيوان ، ثم
تبين لآخر أنها ليست بنبات متصل بالأرض ، ثم تبين لآخر أنها ليست بجسم
واحد متصل اتصالاً طبيعياً ، ثم تبين لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح
والأبواب ، ثم تبين لآخر أنها ليست كرة ، وتبين لآخر أنها ليست مخروطة ،

وتبيّن لآخر أنها ليست مستديرة ولا ذات أضلاع متساوية ، وتبيّن لآخر أنها ليست مُضْمَتَةً ، فتبيّن ذلك الإنسان أن هذا الأخير يكاد يصل إلى تصوير السفينة على ما هي عليه بهذه الصفات السلبية ، وكأنه خيّل إليه من تصورها أنها جسم من خشب مجوف مستطيل مؤلف من أخشاب عدة تصورها بصفات الإيجاب . أما المتقدمون الذين مثلنا بهم فكل واحد منهم أبعد عن تصور السفينة من الذي بعده حتى أن الأول في مثلنا لا يعلم غير مجرد الإسمية فقط فهكذا تقر بك صفات السلب من معرفة الله تعالى وإدراكه فاحرص كل الحرص على أن تحيط بصفات سلبية شتى بالبرهان لأن تسلب بالقول فقط ؛ فإنه كلما تبيّن لك بالبرهان سلبُ شيء مظهر له تعالى كنت قد قربت منه درجة بلا شك . وبهذه الجهة صار قوم مفرين منه جدًّا وآخرون في غاية البعد ؛ لا قرب مكان فيقرب منه ويبعد كما يظن عميان البصائر . وأما وصفه تعالى بالإيجابيات ففيه خطر عظيم لأنه قد تبرهن أن كل ما عسى أن نظنه كمالاً ولو كان ذلك الكمال ثابتاً له على رأى من يقول بالصفات فإنه ليس من نوع الكمال الذى نظنه بل هو مقول بالاشتراك فقط على ما بينّا ، فبالضرورة تخرج لمعنى السلب لأنك إذا قلت عالم ، يُعلم واحد بذلك العلم غير المتغير ولا يعلم الذى يعلم الأمور الكثيرة المتغيرة الدائمة المتجدد من غير أن يتجدد له علم ، وعلمه بالشئ قبل كونه وبعد حصوله موجود وبعد عدمه من الوجود علم واحد لا تغير فيه ، فقد صرحت بأنه عالم يعلم ليس مثل علمنا ، وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا فقد أتيت بالسوالب ضرورة فلم تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثير وإن قلت إن الله تعالى موضوع لا تُحمّل عليه محمولات يكون غاية إدراكنا بهذه العقيدة الشرك لا غير لأن كل موضوع ذو محمولات بلا شك وهو اثنان بالحد وإن كان واحداً

بالوجود لأن معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه والذي يوجب له صفة لا يعلم شيئاً غير مجرد الاسم . أما الشيء الذي تخيل أنه وقع عليه هذا الاسم فهو معنى غير موجود بل مخترع كاذب فكأنه أوقع هذا الاسم على معنى معدوم إذ ليس في الوجود شيء هو كذا ، ومثال ذلك أن يكون الإنسان قد سمع باسم الفيل وعلم أنه حيوان وطلب أن يعرف شكله وحقيقته فقال له الخال أو المذل هو حيوان ذو رجل واحدة وثلاثة أجنحة مقيم في أعماق البحر جسمه شفاف وله وجه عريض مثل وجه الإنسان وصورته وشكله وهو يتكلم مثل الإنسان وتارة يطير في الهواء وتارة يسبح كالسمك فإني لا أقول إن هذا قد تصور الفيل على خلاف ما هو عليه أو أنه مقصور في صورة الفيل بل أقول إن هذا الشيء الذي تخيله بهذه الصفة مخترع كاذب وليس في الوجود شيء ، هكذا بل هذا شيء معدوم أوقع عليه اسم شيء موجود مثل عنقاء مغرب والفرس الإنساني ونحو ذلك من الصور الخيالية التي أوقع عليها اسم شيء من الموجودات . أما اسم واحد أو اسم مركب فالأمر هنا سواء ؛ وذلك أن الله جل ثناؤه موجود بل هو واجب الوجود بالبرهان ويلزم من وجوب الوجود البساطة المحضة ، وأما أن تلك الذات البسيطة الواجبة الوجود هي ذات صفات ومعان أخرى تلاحقها بها فقد وقفنا تلك الاسمية على عدم محض ، فتأمل كيف خطر في إيجاب الصفات له ! فالذي ينبغي أن يعتقد فيما جاء من الصفات في كتاب التنزيل أو كتاب الأنبياء أمها كلها للإرشاد لِكَمَلِهِ تَعَالَى ، أو صفة أفعال صادرة عنه ^(١) وكل ما نزعته من الصفات كمالاً هو نقص في حقه تعالى إذا كان من نوع ما عندنا ، وقد أرشدنا سليمان عليه السلام في هذا المعنى بما فيه الكفاية إذ قال إن الله في السماء وأنت على الأرض لذلك وجب أن يكون كلامك قليلاً ^(٢)

وعلى العموم فإنّ الإنسان يقع في غلطة أساسية إذا أراد أن يطبق ما يرى في المادة عليه سبحانه وتعالى ، على أنه « ليس هناك شبه بينه وبين مخلوقاته أصلاً في شيء من الأشياء وليس وجوده مثل وجودها ولا حياته شبه حياة الحي منها ولا علمه شبه علم من له علم فيها ، وأن ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط بل بنوع الوجود ، أعني أن يقرر عند الكل أن ليس علمنا وعلمه أو قدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف وما أشبه ذلك ، إذ القوى والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ويجمعهما حد واحد ، وكذلك كل نسبة إنما تكون بين شيئين من نوع واحد ... وهذا القدر يكفى الصغار والجمهور في إقرار أذهانهم على أن ثمَّ موجوداً كاملاً لا جسم ولا قوة جسمانية له ، هو الله الذي لا يلحقه شائبة من شوائب النقص ولا يلحقه انفعال ... لذلك كان نفي التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات عنه مما ينبغى التصريح به ... لأنه لا توحيد إلا برفع الجسمانية ، إذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة ، وهو أيضاً منقسم قابل التجزئة ... » (١)

— أما أسماء الحسنى التي وردت في الكتب المنزلة فهي « مشتقة من الأفعال للإرشاد إلى كماله لا غير » ، فهي أسماء معظمة « تدل باشتراك لكونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها عندنا ... وقد توهم الناس صفات متعددة له كتعدد الأفعال التي اشتقت منها .. وهي أسماء وضعت بحسب الأفعال الموجودة في العالم ، أما إذا اعتبرنا ذاته مجرداً عن كل فعل ، فلا يكون له اسم مشتق بوجه ، بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته » (٢)

لهذه المناسبة يندد موسى بن ميمون بمن يستعمل الأسماء الحسنى في التثائم

(קמיונות) لتضليل العقول الساذجة فيقول : ولا يخطر بخاطرك هذيان كتاب التمام وما تسمعه منهم أو تجده في كتبهم السخيفة من أسماء يافقونها لا تدل على معنى بوجه ويسمونهم أسماء معظمة لله تعالى ويزعمون أنها أهل الكل تقديس وطهارة وأنها تفعل العجائب ، كل هذه الأشياء أخبار لا يابق بإنسان كامل أن يسميها فكيف أن يعتقدوها...^(١)

ومن المعروف أن القيمة أو التعويذة لعبت دوراً خطيراً في القرون الوسطى لا في الجماهير فحسب بل في أندية الخاصة من العلماء والفقهاء والملوك أيضاً وقد شغلت عند اليهود مكاناً لا بأس به في أدب التصوف ، وقد قال موسى : « إن الأشرار والجهال وجدوا نصوص التمام فأتسع لهم الكذب... ثم انتقلت تلك الكتب لأيدي الأبحار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل فكتبوها ووجدت في تركتهم فظن بها الصحة ، وبالجملة فإن الأبله يعتقد كل شيء »^(٢).

وكذلك يتعرض إلى تعريف بعض التعبيرات أمثال : « كلمة الله » « الألواح التي كتبها الله » ، « الحركة والسكون المنسوبة لله » ، وقد نفى صفة الكلام عن الله فقال : إن القصد من وصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبيهة بأفعالنا فأرشدت الأذهان إلى أن ثمَّ علماً إلهياً يدركه النبيون بأن الله كلمهم حتى نعلم أن هذه المعاني التي يوصلونها لنا من قبل الله هي ليست من مجرد فكرتهم ورويتهم... »^(٣)

(١) ج ١ نهاية فصل ٦١ .

(٢) ج ١ فصل ٦٢ ، وقد أظهر موسى في ظروف شتى اشترازه من استعمال التمام

(راجع קובץ אנחות הדמבם ج ١ ص ٣ و ج ٢ ص ١٥ وكتاب مثاني التوراة חנוכה

מנחה ٤ ، ٥) . (٣) ج ١ فصل ٦٥ .

وأما ما ذكرته التوراة من أن الألواح هي صنعة الله ، والكتابة كتابة الله منقوشة عليها وهي مكتوبة بإصبع الله ^(١) ، فيشرح موسى : إن وجودها طبيعي لا صناعي لأن كل الأمور الطبيعية من صنع الله ونتيجة مشيئته ومحض إرادته ^(٢) . ويشرح المؤلف نسبة الكون والحركة لله وعلاقتها بكل ما ابتدع في ستة أيام من خلق الكون على هذا النحو « إن كل يوم من الأيام الستة كانت تحدث حوادث خارجة عن هذه الطبيعة المستقرة الموجودة الآن في الوجود بمجملته ، وفي اليوم السابع استمر الأمر واستقر على ما هو عليه إلى الآن ^(٣)

— كان يحق لموسى بن ميمون أن يختم بهذا الفصل الجزء الأول من كتاب دلالة الحائرين ، ولكنه أراد على ما يظهر ألا ينتهى هذا الجزء دون أن يشير إلى مذاهب الفرق الإسلامية مثل المتكاهين والاعتزلة والأشعرية ، ويبين ما بينها وبين المذاهب اليهودية من الفرق في التوحيد ، لذلك وضع الفصول الأخرى إلى نهاية الجزء الأول في هذه الموضوعات ، وهو يبدأ بمعلومات عامة لأرسطو وبعض الفلاسفة الذين يراهم موسى بن ميمون أصحاب مذهب أرسطاطاليس من فلاسفة المسلمين ، ثم ينتقل إلى التفاصيل التي يناقش فيها الفرق الإسلامية مناقشة عميقة دقيقة لم تنته مع نهاية الجزء الأول ، بل يرجع إليها في مناسبات شتى في الجزء الثاني والثالث .

ونظراً لأن موسى كان يدون نظرياته العربية بحروف عبرية رأينا علماء المسلمين لم يوجهوا أية عناية إليها .

— يقول موسى بن ميمون : الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الأولى والمتكاملون

(١) سفر الخروج فصل ٣٢ آية ١٦ .

(٢) ج ١ فصل ٦٦ . (٣) ج ١ فصل ٦٧ .

يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى والسبب الأول : وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية ويسمون الفاعل ، ويظنون أن هناك فرقاً عظيماً بين سبب وعلة من جانب وبين فاعل من جانب آخر ، لأنهم قالوا : إن قلنا إنه علة لزم وجود المعلول وهذا يؤدي إلى قدم العالم وأن العالم له على جهة اللزوم ، وإن قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله ، وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل . والذي نعلمه أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل في هذا المعنى ، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة فهي تتقدم معلولها بالزمان . أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلولها موجود بالعقل ضرورة ، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلاً بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل أن يبنى بيتاً ليس ببناء بالفعل لكنه بناء بالقوة كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يبنى بيت بالقوة فعند ما يبنى بناء بالفعل يلزم وجود شيء مبنى حينئذ ضرورة فما ربحنا شيئاً في تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة ، وسبب القصد هنا إنما هو التسوية بين هذين الاسمين ، وأنه كما نسميه فاعلاً وإن كان مفعوله معدوماً إذ لا مانع ولا عائق له عن أن يفعل متى شاء ، كذلك يجوز أن نسميه علة وسبباً بهذا المعنى بعينه ، وإن كان المعلول معدوماً ، والذي دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسبباً ولم يسموه فاعلاً لم يكن من أجل رأيهم المشهور في قدم العالم بل هو من أجل معان أخرى بينت في العلم الطبيعي ، وهي وجود الأسباب لكل ماله سبب وأنها أربعة : المادة والصورة والفاعل والغاية ، وأن منها قريبة وأن منها بعيدة ، وكل واحدة من هذه الأربع تسمى سبباً وعلة ، ومن آرائهم التي لا أخالفها أن الله عز وجل هو الفاعل وهو الصورة وهو الغاية فلذلك قالوا إنه تعالى سبب وعلة ليعمموا هذه الثلاثة الأسباب ، وهو أن يكون هو فاعل العالم وصورته وغايته ،

وفي هذا الفصل أُبين لك على أى جهة قيل فيه تعالى إنه الفاعل وهو صورة العالم وهو غايته أيضاً . ولا تشغل ذهنك هنا بمعنى إحدائه للعالم أو لزومه له على رأيهم لأنه سيقع في ذلك كلام كثير لائق بهذا الغرض وإنما الغرض هنا كونه تعالى فاعلاً لجزئيات الأفعال الواقعة في العالم كما هو فاعل العالم بأسره ، وقد تبين في العلم الطبيعي أن هذه الأنواع الأربعة من الأسباب ينبغي أن يطلب لكل سبب منها سبب أيضاً فيوجد للشيء المتكوّن هذه الأسباب الأربعة القريبة منه وتوجد لتلك أيضاً أسباب وللأسباب أسباب إلى أن ينتهى للأسباب الأولى مثل أن هذا الشيء هو المفعول وفعاله هو كذا ، ولذلك الفاعل فاعل ، ولا يزال ذلك إلى أن يصل إلى محرك أول هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها ، وذلك أنه إذا كان حرف ألف يحركه حرف باء وباء يحركه جيم وجيم يحركه دال ودال يحركه هاء ، وهكذا إلى ما لا نهاية فلنقف عند الهاء مثلاً فلا شك أن الهاء هو المحرك للألف والباء والجيم والدال ، وبهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله ولو فعاله من فعله من الفاعلين القريبين فهو السبب الأبعد من جهة كونه فاعلاً ، وكذلك البور الطبيعية الكائنة انفسدة نجد إذا تتبعناها أنها لا بد أن تتقدمها صورة أخرى تنهى هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدمها أيضاً أخرى حتى تنتهى للصورة الأخيرة التي هي ضرورية في وجود هذه الصور القريبة ، وتلك الصورة الأخيرة في جميع الوجود هي الله تعالى . ولا تظن أن قولنا فيه إنه الصورة الأخيرة لجميع العالم أنها إشارة للصورة الأخيرة التي يقول أرسطو عنها فيما بعد الطبيعة إنها غير كائنة ولا فاسدة لأن تلك الصورة المذكورة هناك طبيعية لا عقل مفارق إذ ليس قولنا عنه تعالى إنه صورة العالم الأخيرة على مثال كون الصورة ذات المادة صورة لتلك المادة حتى يكون هو تعالى صورة لجسم ليس على هذه

الجهة بل إن كل موجود ذى صورة إنما هو ما هو بصورته وإذا فسد صورته فسد كونه وبطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله إلى مبادئ الوجود البعيدة ، لأن وجود البارى هو سبب لكل موجود وهو يمدّ بقاءه بالمعنى الذى يكتنّى عنه بالفيض ، فلو قُدر عدم البارى لعدم الوجود كله وبطأت ماهية الأسباب البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها فهو له إذا بمنزلة الصورة للشيء الذى له صورة والذى بها هو ما هو ، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته ، فكذلك نسبة الإله للعالم ، وبهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور ، أى أنه سبب وجود كل صورة فى العالم وقوامها مستند أخيراً إليه وبه قوامها ، كما أن الأشياء ذات الصور قائمة بصورها ومن أجل هذا المعنى سُمى فى لغتنا حياة العالم (ח' העיונים) وهكذا أيضاً الأمر فى كل غاية ، فإن الشيء الذى له غاية لك أن تطالب لتلك الغاية غاية ، فإن قات مثلاً : إن الكرسي مادته الخشب وفاعله النجار وصورته التربيعة على الشكل الفلانى وغايته الجلوس عليه ، فلك أن تسأل وما غاية الجلوس على الكرسي ؟ فيقال : ليرتفع الجالس عليه ويعلو عن الأرض . فتسأل أيضاً وتقول : وما غاية الارتفاع عن الأرض ؟ فتجيب ليعظم الجالس فى عين من يراه . فتسأل وما غاية عظمته عند من يراه ؟ فتجيب ليخاف ويهرّب . فتسأل وتقول : وما غاية كونه يخاف ، فتجيب ليمتثل أمره فتطالب : وما غاية الامتثال لأمره ؟ فتجيب لينع أذية الناس بعضهم عن بعض . فتطالب أيضاً غاية ذلك فتجيب ليدوم وجودهم منتظماً ، وهكذا يلزم دائماً فى كل غاية حداثة إلى أن ينتهى الأمر لمجرد إرادته تعالى حتى يكون الجواب أخيراً كذا أراد الله تعالى أو لمقتضى حكمته على رأى آخرين ، وحتى يكون الجواب أخيراً هكذا اقتضت حكمته ، ولهذا تنتهى كل غاية إلى إرادته وحكمته لأنه تعالى الغاية الأخيرة لكل شيء ،

وعاية الكل أيضاً التشبه بكماله حسب المقدرة ، وهو معنى إرادته التي هي ذاته ،
فهذا قيل فيه إنه غاية الغايات . وقد بينتُ على أية جهة قيل فيه تعالى إنه فاعل
وصورة وغاية ، ولذلك سموه سبباً ولم يسموه فاعلاً فقط . واعلم أن بعض أهل
النظر من هؤلاء المتكلمين انتهى بهم الجهل والتجاسر إلى أن قالوا إنه لو قدر عدم
البارى لما لزم عدم هذا الشيء الذي أوجده الباري يعنى العالم ؛ إذ لا يلزم أن
يفسد المفعول إذا عدم الفاعل بعد أن فعله ، والذي ذكره صحيح لو كان فاعلاً
فقط ، ولم يكن ذلك الشيء المفعول محتاجاً إليه في استمداد بقائه كما أنه إذا مات
النجار لا تفسد الخزانة لأنه لا يمدّها بالبقاء ، أما كونه تعالى صورة العالم أيضاً يمدّه
بالبقاء والندوام ، فمحال أن يذهب المدّ ويبقى المستمد الذي لا بقاء له إلا بما
يستمدّه ، فهذا قدر ما أوجب القول بأنه فاعل فقط لا غاية ولا صورة من الوهم^(١) .
ثم يقول عن المتكلمين والمعتزلة والأشعرية ما يأتى : إعلم أن كل ما قاله
المعتزلة والأشعرية إنما هو آراء مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان
والسريان الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقوالهم ، وكان سبب ذلك
أنه لما عمت الملة النصرانية بين الملل وكانت آراء الفلاسفة شائعة في تلك الممل ،
ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين ، رأى علماء تلك العصور من
اليونان والسريان أن هذه دعاوى تنقضها الآراء الفلسفية نقضاً عظيماً بينما نشأ
فيهم علم الكلام وابتدأوا يثبتون مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم ، ويردّون على
تلك الآراء التي تهدّد قواعد شريعتهم ، فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم
كتب الفلاسفة نقلت إليهم أيضاً تلك الردود التي ألّفت على كتب الفلاسفة ،
فوجدوا كلام يحيى النحوى وابن عدى وغيرهما في هذه المعانى ، فتمسكوا بها

وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم ، واختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رأوا أنه نافع لهم ، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يخطر إليها كل صاحب شريعة ، ثم اتسع الكلام وأنحطوا إلى طرق أخرى عجيبه ما ألمَّ بها المتكلمون قط من يونان وغيرهم ، لأن أولئك كانوا على قرب من الفلسفة . ثم جاءت في الإسلام أقاويل شرعية خصيصه بهم احتاجوا ضرورة إلى أن ينصروها ، ووقع أيضاً اختلاف في ذلك فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصرة رأيها ، ولا شك أن هناك أشياء تعمنا نحن اليهود والنصارى والمسلمين ، وهي القول بحدوث العالم الذي بصحته تصح المعجزات وغيرها . أما سائر الأشياء التي تكلفت هاتان المذاهبان الخوض فيها كخوض أولئك في معنى الثالوث ، وخوض هؤلاء في الكلام حتى احتاجوا إلى مقدمات يثبتون بها المقدمات التي اختاروها للأشياء التي خاضوا فيها ، وللأشياء الخصيصة بكل ملة منها فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه ، وبالجملة أن كل المتكلمين من اليونان والمسلمين لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولاً في مقدماتهم . بل يتأملون كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأي أو نقضه ، فإذا صح ذلك التخيل فرضوا أن الوجود على صورة كذا واحتاجوا إلى إثبات تلك الدعاوى التي تؤخذ منها تلك المقدمات التي يصحح بها المذهب أو لا ينقض . هكذا فعل العقلاء الذين دبروا هذا التدبير ووضعوه في كتب وادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأي متقدم . أما المتأخرون الذين ينظرون في تلك الكتب فلا يعلمون شيئاً من هذا حتى أنهم يجدون فيها استدلالات عظيمة وسعياً سديداً في إثبات أمر ما أو إبطال أمر ما ، فيظنون أن ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته ولا لإبطاله فيما يحتاج إليه من قواعد

الشرعية . وأن المتقدمين إنما فعلوا ذلك لغرض تشويش آراء الفلاسفة لا غير والتشكيك فيما ظنوه برهاناً ، والقائلون بهذا القول لم يشعروا ولم يدروا أنه ليس الأمر كما ظنوا بل إنما تعب المتقدمون في إثبات ما يُرام إثباته وفي إبطال ما يُرام إبطاله من أجل ما يؤول منه من الفساد في الرأي الذي يراد تصحيحه ولو بعد مائة مقدمة ، فحسم أولئك الأقدمون من المتكلمين الداء من أصله ، وجملة القول من الأمر كما يقوله تامسيتيوس أن ليس الوجود تابعاً للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود ، فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لى كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضاً وفق طائفتي وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقاً واحدة بالنوع وإن اختلفت أصنافها ، وذلك أن قاعدة الكل أن لا اعتبار بما عليه الوجود إذ لا يجوز في العقل خلافها وهم أيضاً في مواضع كثيرة يتبعون الخيال ويسمون عقلًا ، فإذا قدموا تلك المقدمات التي سنسمك إياها بتوا الحكم ببراهينهم أن العالم محدث ، فإذا ثبت أن العالم محدث ثبت بلا شك أن له صانعاً أحدثه ، ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد . ثم يثبتون بكونه واحداً أنه ليس بجسم ، هذا طريق كل متكلم من المسلمين في شيء من هذا الغرض فلما تأملت في هذه الطريقة نفرت نفسي منها نفوراً عظيماً جداً ، وحق لها أن تنفر ، لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدوث العالم تاحقه الشكوك ، وليس ذلك برهاناً قطعياً إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة . أما عند من يعلم هذه الصنائع فالأمر بين واضح أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك فاستعملت فيها مقدمات لم تتبرهن . وغاية قدرة المحقق عندي من المتشريعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم وما أجل هذا إذا قدر عليه ، وقد علم كل ناظر بذكرى محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة أعنى قدم العالم أو حدوثه لم يوصل إليها

ببرهان قطعى ويكفيك من هذه المسألة أن الفلاسفة مختلفون فيها فيما نجد من تأليفهم وأخبارهم ، فإذا كان الأمر فى هذه المسألة هكذا فكيف نتخذها مقدمة بنى عليها وجود الإله فيكون إذا وجود الإله مشكوكا فيه إن كان العالم محدثا فم إله وإن كان هو قديماً فلا إله . . . أما أن ندعى البرهان على حدوث العالم ونضرب على ذلك بالسيف ، وندعى أننا علمنا الله بالبرهان فهذا كله بُعد عن الحق . أما الوجه الصحيح عندى الذى لا ريب فيه ، فهو أن يثبت وجود الله ووحدانيته ونفى الجسمانية بطرق الفلاسفة ، وبعد أن تتأكد من صحة المطالب الثلاثة الجليلة أعنى وجود الله وأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات إلى البت بالحكم فى العالم هل هو قديم أو محدث ، حينئذ يحق لنا الرجوع إلى البحث فى قدم العالم أو حدوثه ، ونقول فيهما كل ما يمكن الاحتجاج به ، فإن كنت ممن يقنع بما قال المتكلمون ، وتعتقد إن صح البرهان بحدوث العالم ، فياحبذا ، وإن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثاً من الأنبياء تقليداً فلا ضير ، ولا تقل كيف تصح النبوة إن كان العالم قديماً حتى تسمع كلامنا فى النبوة فى هذه المقالة ، ولسنا نحن الآن فى هذا المعنى . ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التى قررها الأصوليون أعنى المتكلمين لإثبات حدوث العالم فيها قاب نظام العالم وتغييره من أصل خلقته .

وأما أنا فأقول إن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً فله محدث بلا شك ، وهذا معقول لأن الحادث لا يحدث نفسه بل يحدثه غيره فمحدث العالم هو الله . وإن كان العالم قديماً فيلزم ضرورة بدليل كذا ودليل كذا أن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسماً ولا قوة فى جسم وهو واحد دائم سرمدى لا علة ولا يمكن تغييره فهو الإله ، فقد تبين لك أن دلائل وجود

الإله ووحدهانيته وكونه غير جسم ، إنما ينبغي أن تؤخذ على وضع القدم فيحصل البرهان كاملاً ، على أن العالم قديم أو محدث ، ولذلك تجدني أبداً فيما ألفت في كتب الفقه إذا اتفق لي ذكر قواعد أن آخذ في إثبات وجود الله فإني أثبتته بأقوايل تنحو نحو القدم ، لا لأني معتقد القدم لكني أريد أن أثبت وجوده تعالى في اعتقادنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه ، ولا يخيل هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستنداً لقاعدة يهزها كل واحد ويروم هدمها ، وآخر يزعم أنها لم تنبئ يوماً قط ، ولا سيما تلك الدلائل الفلسفية على هذه المطالب الثلاثة من طبيعة الوجود المشاهدة التي لا تنكر إلا من أجل مراعاة آراء ما . وأما دلائل المتكلمين فماخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة ، حتى أنهم يلتجئون لإثبات أنه لا طبيعة لشيء بوجه . . . ولا تطمع أن أسمعك في هذه المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مقدماتهم ، إذ في ذلك فئت أعمارهم وتفتى أعمار من يأتي بعدهم ، وكثرت كتبهم لأن كل مقدمة منها إلا اليسير ينقضها المشاهد من طبيعة الوجود ، وتطراً عليها الشكوك فيأتجئون لتأليف ومناظرات في إثبات تلك المقدمة ، وحل الشكوك الطارئة عليها ، ودفع المشاهد إن لم يمكن في ذلك حيلة^(١) . . .

وبعد ذلك يتناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين ، ويناقشها مناقشة طويلة في أربعة فصول نذكر منها على سبيل التمثيل ما يأتي : قال المتكلمون : لو كان الله جسماً لكان متناهياً ، وهذا صحيح ، ولو كان متناهياً لكان له قدر معلوم وشكل معلوم ثابت ، وهذا أيضاً صحيح ، قالوا وكل مقدار وكل شكل يجوز أن يكون الله أعظم من ذلك المقدار أو أصغر ، وعلى خلاف ذلك الشكل من حيث

هو جسم ، فتخصصه بمقدار ما وشكل ما يحتاج إلى مخصص ، وهذا الدليل سمعته
يعظمونه ، وهو أضعف من كل ما تقدم ، لأنه مبني على المقدمة العاشرة التي بينا
قدر ما فيها من الشكوك في حق الموجودات إذا قدرت على خلاف طبيعتها ،
فناهيك بحق الله . ولا فرق بين هذا وبين قولهم في ترجيح وجود العالم على عدمه
إنه يدل على فاعل رجح وجوده على عدمه لإمكان وجوده وعدمه ، فإن قيل
لهم فلا شيء لا يطرد هذا في حق الله تعالى من حيث أنه موجود يلزم أن يكون
له مرجح لوجوده على عدمه ، فإنهم سيجيبون بلا شك بأن هذا يؤدي إلى
التسلسل فلا بد من الانتهاء لواجب الوجود فلا يفتقر لموجد ، وهذا الجواب بعينه
يلزم في الشكل والمقدار ، لأن كل الأشكال والمقادير الممكنة الوجود يقال فيها :
كان يمكن أن تكون أكبر أو أصغر مما هي موجودة عليه ، وبخلاف هذا
الشكل فإنها تفتقر لمخصص ضرورة . أما شكل الله ومقداره تعالى فبعيد عن كل
نقص وتشبيه ، وذاته بقدرها وشكلها واجبة الوجود لا تفتقر لمخصص ولا لمرجح
وجود على عدم ، إذ لا إمكان عدم فيها ، كذلك لا تحتاج لمخصص شكل ومقدار ،
إذ هكذا وجب وجوده . فتأمل أيها الناظر إن آثرت طاب الحق واطرحت الهوى
والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه ، ولا تغالط نفسك حيال هؤلاء الناظرين
وما جرى لهم ومنهم ، فإنهم كالمستجير من الرمضاء بالنار ، وذلك أنهم أبطلوا
طبيعة الوجود ، وغيروا فطرة السموات والأرض زعماً أن تلك المقدمات تبرهن
على كون العالم محدثاً ، فلم يبرهنوا على حدوث العالم وأتافوا علينا براهين
وجود الله ووحدانيته ، ونفى الجسمانية ، إذ البراهين التي تبين بها جميع ذلك إنما
تؤخذ من طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل^(١) . . .

وقبل أن ننتقل إلى تحليل نظريات موسى بن ميمون في الجزء الثاني والثالث من دلالة الحائرين يجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى التأثير الشديد الذي تركه علم الكلام في يهود البلدان الشرقية حتى عُرفوا من نصوص آدابهم وطرق بحثهم متكلمى اليهود^(١). وكان العالم اليهودى القرائى أبو على يافث فى تفسيره لسفر الخروج من أسفار التوراة يشرح آيات كثيرة على طريقة المتكلمين المسلمين^(٢) وكان سعديا الفيومى قد نقل نصوصاً كثيرة من تصانيف المتكلمين المسلمين^(٣). وإذا كان يهود الشرق قد تأثروا من الفرق الإسلامية ، فإن الأندلس العلمية اليهودية فى المغرب والأندلس تخلصت منها لأنها كانت قد اندفعت إلى الفلسفة الأرسطاطاليسية قبل كل شىء ، ويقول موسى بن ميمون : إن الذى نجد من الكلام فى معانى التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود فى العراق من الربانيين والقرائين إنما هو أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين . . . وكذلك أخذ أصحابنا من المعتزلة ومن الأشعرية . أما الأندلسيون من أهل ماتنا فيستمسكون كلهم بأقاويل الفلاسفة ، ويميلون لأرائهم ولا يسلكون مسالك المتكلمين^(٤).

❖ ❖ ❖

يبعث الجزء الثاني من دلالة الحائرين في إثبات وجود الله وفي البرهنة على كونه لا جسما ولا قوة في جسم ، وفي حركة الأفلاك ، وفي ماهية الملائكة^(٥) ،

Silv. de Sacy : Notices et Extraits des manuscrits. Tome. VIII. (v)

p. 167,

התאריך: 1997.05.14

(٢) راجع الترجمة الفرنسية للدلالة الحائرين ج ١ ص ٢٨٧ ، و ص ٢٩٠ و ص ٢٩٦

Dictionnaire des sciences philosophiques t III وراجع مقالة مؤلف في

p 355 - 357

(۳) اسمیہ دھرتی ۲ فصل ۸ . (۴) ۱ فعل ۷۱ .

11 - 122 (0)

وفى قدم العالم أو حدوثه ، وما قال الفلاسفة فيه ، وفى الاعتراض على أرسطو ، وأفلاطون وغيرها^(١) ، ثم يبحث فى النبوة وفى ماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين من الملل المختلفة ؛ وعند الفلاسفة ، وقد يشغل هذا البحث بقية فصول الجزء الثانى^(٢) .

ويفتح المؤلف بحثه بالنظر فى وجود الله ، ويعرض خمساً وعشرين مقدمة مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين ، وهى عنده مقدمات مبرهنة لا شك فى شئ منها ، ورد بعضها فى كتاب السماع وشروحه ، وبعضها فى كتاب ما وراء الطبيعة وشرحه^(٣) .

وإليك ملخص ما ورد فى الجزء الثانى :

كل الحركات تنتهى لحركة الفلك المتحرك الذى لزم أن يكون محركه السبب الأول الذى يستحيل كونه اثنين أو أكثر لاستحالة تعدد الأمور المفارقة التى ليست بجسم ولا قوة فى جسم ، وأنه واحد لا يتغير لأن وجوده ليس مقترناً بزمن وأن واجب الوجود هو البساطة المحضة والكمال المحض ، وهو فاعل موجود أبداً على حالة واحدة لا قوة فيه أصلاً لأنه إن كان فى ذاته إمكان فقد ينعدم كالمادة لأنه موجود بذاته^(٤) .

والآراء التى يراها أرسطو فى أسباب حركة الأفلاك التى منها استخرج وجود عقول مقارقة ؛ هى أقاويل تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة الإسرائيلية وما ورد فى قصص أحبار التلمود^(٥) .

والشريعة تؤيد رأى الفيلسوف فى أن الأفلاك حيوانات مطيعة لربها تسبحه

(٢) فصل ٣٢ — ٤٨ .

(١) فصل ١٢ — ٣١ .

(٤) ج ٢ فصل ١ .

(٣) صدر الجزء الثانى .

(٥) ج ٢ فصل ٣ .

وتمجده ، والفلاسفة مجمعون على كون هذا العالم السفلى يتم بالقوة الفائضة عليه من الفلك .

أما أن الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج إلى برهان شرعى ؛ لأن التوراة قد نصت عليه فى عدة مواضع ، ويسمى أرسطو الملائكة عقولاً مفارقة ، وهى واسطة بين الله تعالى وبين الموجودات ، وبوساطتها تتحرك الأفلاك ونحن نعتقد أن الله خلق العقول المفارقة وجعل فى انفلاك الشوق له ، والموجودات من دون البارئ تعالى تنقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها العقول المفارقة ، والثانى الأجرام الفلكية التى هى موضوعات تصور ثابتة لا تنتقل الصورة من موضوعها لموضوع ، ولا يتغير ذلك الموضوع فى ذاته ، وثالث هذه الأقسام الأجسام الكائنة الفاسدة التى تعمها مادة واحدة ، وأن التدبير يفيض من الله تعالى على العقول وترتيبها ، وتفيض خيرات العقول وأنوارها على أجسام الأفلاك ، ويفيض من الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد فالفيض الواصل منه تعالى لإيجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول أيضاً لإيجاد بعضها بعضاً فى العقل الفعل ، وعنده ينقطع إيجاد المفارقات ، وكل مفارق فاض عنه أيضاً إيجاد ما حقيقته انتهت الأفلاك عند فلك القمر ، وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد ، أى المادة الأولى وما تتركب منها ، وكل فلك تصل منه قوى إلى الاسطوانات حتى ينقضى فيضها عند نهاية الكون والفساد — وهذه الأمور كلها لا تناقض شيئاً مما ذكرته أنبيائنا وحمل شريعتنا ؛ لأن ملتنا ملة عالمية كاملة ، ولكن لما أتلف أشرار المال الجاهلية محاسننا وأبادوا حكمتنا وتوالمينا ، وأهلكوا علماءنا عدنا جهلاء ، ثم خالطناهم فعدت علينا آراؤهم ، كما عدت علينا أخلاقهم وأفعالهم ؛ لذلك جاءت هذه الأمور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا ^(١) .

أما مشكلة قدم العالم أو حدوثه فيبحث فيها موسى بن ميمون في عشرين فصلاً^(١) ، وقد وقف في هذا الجزء موقف المعارض لرئيس الفلاسفة ويقول : أرى الناس في قدم العالم أو حدوثه عند كل من اعتقد أن ثم إلهاً « موجوداً » لهم ثلاثة آراء : الرأي الأول لكل من اعتقد بشريعة موسى يقول إن الله أوجد العالم من العدم المحض المطلق ، وأن الله تعالى وحده كان موجوداً ولا شيء سواه وقد أوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بإرادته ومشيئته ، وأن الزمان أيضاً من جملة المخلوقات ؛ إذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض في المتحرك ، وهو محدث ، والزمن من جملة الأعراض المخلوقة كالسواد والبياض وهذا الرأي هو قاعدة شريعة موسى ، والثانية في التوحيد ، ولا يخطر بالبال غيرها .

أما الرأي الثاني ، وهو القول بأن من المحال أن يوجد الله شيئاً من لا شيء ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شيء إلى لا شيء ؛ أي أنه لا يمكن أن يتكون موجود ما ذو مادة وصورة من عدم تلك المادة العدم المحض ، ولا يتحول إلى عدم تلك المادة عدماً محضاً ، ووصف الله عندهم بأنه قادر على هذا كوصفه بأنه قادر على الجمع بين الضدين في آن واحد . . . كما أنه لا عجز في حقه لكونه لا يوجد الممتنع إذ للممتنع طبيعة ثابتة ليس هي من فعل فاعل ؛ فلذلك لا يمكن تغييرها كذلك لا عجز في حقه إذا لم يقدر أن يوجد شيئاً من لا شيء ، إذ هذا من قبل الممتنعاتها كلها ، فكذلك يعتقدون أن هناك مادة ما موجودة قديمة كقدم الإله لا يوجد دونها ولا توجد دونه ، ولا يعتقدون أنها في مرتبة الله في الوجود ؛ بل هو سبب وجودها ، وهي له مثلاً كالطين للفخاري ، أو الحديد للحداد ، وهو الذي يخاق منها ما شاء . فتارة يصور منها غير ذلك ، وأهل هذا

الرأى يعتقدون أن السماء أيضاً كائن فاسد ؛ لكنها ليست كائنة من لا شىء ، ولا متحركة إلى لا شىء ، وتكونها وفسادها كسائر الموجودات من دونها ، وأفلاطون هو من أصحاب هذا الرأى .

والرأى الثالث هو رأى أرسطو وأتباعه وشارحى كتبه ، وذلك أنه يقول بما قاله أهل الفرقة المتقدم ذكرها ، وهو أنه لا توجد مادة من لا مادة أصلاً ، ويزيد على ذلك ويقول إن هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا ؛ وأن الشىء الثابت الذى لا يقع تحت الكون والفساد هو السماء التى لا تبرد كذلك ؛ وأن الزمان والحركة أبديان دائماً لا كائنان ولا فاسدان ، وأن الشىء الكائن الفاسد هو ما تحت فلك القمر لا يبرد كذلك ، أى أن تلك المادة الأولى لا كائنة ولا فاسدة فى ذاتها ولكن الصور تتعاقب عليها وتخلع صورة وتلبس أخرى ؛ وأن هذا النظام كله العلوى والسفلى لا يمتثل ولا يبطل ولا يتجدد فيه متجدد مما ليس فى طبيعته ولا يطرأ عليه طارئ خارج عن القياس بوجه ... والمتحصل من رأيه أنه من باب الممتنع عنده أن تتغير لله مشيئة أو تتجدد له إرادة ، وأن جميع هذا الوجود على ما هو عليه أوجده الله بإرادته لكن ليس بعد عدم ، وكما أنه من الممتنع أن ينعدم الله أو تتغير ذاته ، كذلك يظن أنه من باب الممتنع أن تتغير له إرادة أو تتجدد له مشيئة ، فيلزم أن يكون هذا الموجود على ما هو عليه الآن ، فهذا تلخيص آراء أرسطو وأتباعه ، وهى أن ليس ثمَّ مدبر ولا ناظم وجود^(١) ...

وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلة اختلاف حركات الأفلاك وترتيب العقول ، كل ذلك لا برهان عليه ، ولا يتوهم أرسطو قط أن تلك الأقاويل

مبرهنة . أما تاويل أبي نصر لهذا المثل وما بين فيه ، وكونه استثناع أن يكون
أرسطو في شك من قدم العالم واستخف بجالينوس كل الاستخف في قوله إن
هذه المسألة مشككة لا يعلم لها برهان ، فيرى أبو نصر أن الأمر بين واضح يدل
عليه البرهان أن السماء أزلية ، وما داخلها كائن فاسد ...^(١)

وعلى العموم فكل ما ذكره أرسطو وأتباعه من الاستدلال على قدم العالم
ليس له براهين قطعية بل له حجج تلحقها الشكوك العظيمة^(٢) .

ونحن معشر أتباع شريعة موسى عليه السلام نعتقد أن كون العالم على صورة
كذا ، وكان كذا من كذا ، وخلق كذا بعد كذا ، فيأخذ أرسطو يناقضنا
ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل ، التي لا نقر
نحن أنها بعد استقرارها وكما لا تشبه شيئاً مما كانت في حال التكوين ، وأنها
أوجدت من العدم المحض^(٣) .

والغالطة الأصلية إنما ترجع إلى أننا ندرك أفعال الله وامتناعه عن الأفعال
والطوارئ والموانع والإرادة وعدم الإرادة لمداركنا المادية ، على أنه لا مشابهة
مطلقاً بينهما .

ثم كون حكمته قديمة كذاته فاللازم لها قديم ، وهذا اللازم ضعيف جداً ،
وذلك أنا كما جهلنا حكمته التي أوجبت أن تكون الأفلاك تسعة لا أكثر ولا
أقل ، وعدد الكواكب على ما هي عليه لا أكثر ولا أقل ، ولا أكبر ولا
أصغر ، كذلك نجهل حكمته في كونه أوجد الكل بعد أن لم يكن ، والكل تابع
لحكمته الدائمة غير المتغيرة ، لكننا نجهل كل الجهل قانون تلك الحكمة ومقتضاها ،
إذ المشيئة أيضاً في رأينا تابعة للحكمة ، ورأى أرسطو في سكن الملائكة في السماء

(١) ج ٢ فصل ١٥ . (٢) ج ٢ فصل ١٦ . (٣) ج ٢ فصل ١٧ .

كما جاء أيضاً في ظواهر النصوص ليس ذلك الدلالة على قدم السماء كما يريد هو ، بل للدلالة على أن السماء تدلنا على وجود العقول المارقة التي هي الأرواح والملائكة ، وهي تدلنا على وجود الإله محركها ومدبرها^(١) .

وألفت النظر إلى غرابة إدراك أرسطو الذي رام أن ينظم لنا وحرد الأناشيد كما نظم لنا وجود ما دونها حتى يكون الشكل على جهة اللزوم الطبيعي لا على جهة قصد قاصد فلم يتم له ذلك ... فشكل ما بيننا مما دون ذلك القمر جرى على نظام مطابق للموجود بين الملل ، وأمكن أن يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن قواه ، أما جميع ما ذكره في أمور الفلك فلا علة بينة أعطى في ذلك ، ولا جرى الأمر فيه على نظام يمكن أن يدعى فيه اللزوم (فصل ١٩) .

ولم نهرب من القول بقدم العالم من أجل النص الذي جاء في التوراة في كون العالم محدثاً ، لأن النصوص التي تدل على حدوث العالم ليست بأكثر من النصوص التي تدل على كون الإله جسماً . وأبواب التأويل ليست مسدودة في وجوهنا ولا ممتنعة علينا في أمر حدوث العالم ، بل كان يمكننا تأويل ذلك كما فعلنا في نفي التجسيم ، ولعل هذا كان أسهل كثيراً ، وكنا قادرين أعظم قدرة على أن نؤول تلك النصوص وثبت قدم العالم ، كما أولنا النصوص ونقينا كونه تعالى جسماً ، وإنما لم نفعل ذلك لسببين : أحدهما أن كون الإله ليس بجسم تبرهن ، فيلزم بالضرورة أن يتناول كل ما يخالف ظاهره البرهان ، ويعلم أن له تأويلاً ضرورة ، وقدم العالم يبرهن ، فلا ينبغي أن تدفع النصوص وتتأول من أجل ترجيح رأى ممكن أو ترجيح نقيضه بضرور من الترجيعات ، فهذا سبب واحد . والسبب الثاني أن اعتقادنا أن الله ليس بجسم لا ينقض لنا شيئاً من

قواعد الشريعة ، ولا يكذب دعوى كل نبي ، وليس فيه إلا ما يزعم الجهال من أن في ذلك خلاف النص . فأما اعتقاد القدم على الوجه الذي يراه أرسطو أنه على جهة اللزوم ، ولا تتغير طبيعته أصلاً ، ولا يخرج شئ عن معتاده ، فإنه هدم للشريعة بأصلها ، وتكذيب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل ما رَغِبَتْ فيه الشريعة أو خوفت منه ، اللهم إلا أن تتأول المعجزات أيضاً كما فعل أهل الباطن من الإسلام فنخرج من ذلك بضرب من الهذيان . أما اعتقاد القدم على رأى أفلاطون من أن السماء أيضاً كائنة فاسدة ، فإن ذلك الرأى لا يهدم قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه ، ويمكن أن تتأول النصوص عليه ويوجد له شبه كثير في نصوص التوراة وغيرها يتعلق بها . أما من حيث أنه لا يقبل البرهنة ، فلا هذا الرأى نحتاج له ، ولا ذلك الرأى الآخر نلتفت إليه ، بل نحمل النصوص على ظواهرها ، ونقول إن الشريعة أخبرتنا بأمر لا تصل قوتنا إلى إدراكه ، والمعجز شاهد على صحة دعوانا وقد فنيت أعمار الفضلاء ، وتقنى في البحث عن هذه المسألة لأنه لو تبرهن الحدوث ولو على رأى أفلاطون لسقط كل ما تهافتت به الفلاسفة ، وكذلك لو صح لهم برهان على القدم على رأى أرسطو لسقطت الشريعة بمجماتها وانتقل الأمر لآراء أخرى^(١)

وكذلك يحارب موسى بن ميمون نظرية أرسطو في أن الأشياء الطبيعية اللازمة لنظام طبيعي يلزم فسادها ضرورة على مجرى الطبيعة ، لأن وجود الأشياء وفسادها من إرادته تعالى لا على جهة اللزوم إن شاء أفسدها وإن شاء أبقاها^(٢) أما الاعتقاد في وجود الأنبياء ، فيربطه موسى بن ميمون بالإيمان بالله الواحد القهار ، وقد قسم المعتقدين بالأنبياء إلى ثلاثة أقسام :

أما أصحاب الرأي الأول فهم أبناء الجاهلية ممن يصدقون بالنبوة ، وبعض عوام شريعتنا الذين يعتقدون أن الله يختار من يشاء من الناس ويبعثه لا فرق بين أن يكون ذلك الشخص عندهم عالماً أو جاهلاً كبير السن أو صغيره لكنهم يشترطون فيه خيرة ما وصلاحيه أخلاق .

أما أصحاب الرأي الثانى : فهم الفلاسفة الذين يقولون إن النبوة كمال ما فى طبيعة الإنسان ، وذلك الكمال لا يحصل لشخص من الناس إلا بعد ارتياض يُخرج ما فى قوة النوع للفعل إن لم يعق عن ذلك عائق مزاجى أو سبب ما من الخارج وبحسب هذا الرأي لا يمكن أن يدعى الجاهل النبوة ، لأن النبى هو الرجل الفاضل الكامل فى نطقياته وخلقياته مع قوة الخيلة الكاملة ، ولا يصح بحسب هذا الرأي أن يكون شخصاً يصلح للنبوة ويتهيأ لها ولا يصير نبياً .

والرأى الثالث : وهو رأى شريعتنا وقاعدة مذهبنا هو مثل هذا الرأي الفلسفى بعينه إلا فى شىء واحد : وذلك أنا نعتقد أن الذى يصلح للنبوة والمتهمى بها قد لا يصير نبياً إذ هى تابعة لمشيئة الله ، وهذا عندى هو شبه المعجزات كلها وجار فى نسقها ، فإن الأمر الطبيعى أن كل من يصلح بحسب جبلته ويرتاض بحسب تربيته وتعليمه سيصير نبياً إذا شاء الله له ذلك ، وكان كاملاً فاضلاً فى الغاية^(١) .

وحقيقة النبوة وماهيتها هى فيض يفيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولاً ، ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك ، وهذا هو أعلى مرتبة الإنسان ، وغاية الكمال الذى يمكن أن يوجد لنوعه ، وتلك الحالة هى غاية كمال القوة المتخيلة . وهذا أمر لا يتيسر لكل إنسان بوجه ، ولا هو أمر يدرك

بالكمال في العلوم النظرية وتحسين الأخلاق حتى تكون كلها على أحسن ما يكون وأجمله دون أن يضاف إلى ذلك كمال القوة المتخيلة في أصل الجبلة^(١) .

وينبغي أن تنبه إلى طبيعة الوجود في هذا الفيض الإلهي الواصل إلينا ، وذلك أنه يصل منه شيء لشخص ما فيكون مقدار ذلك الشيء الواصل له قدراً يكمله لا غير ، وقد يكون الشيء الواصل إلى شخص قدراً يفيض عن تكميله لتكميل غيره كما جرى الأمر في الموجودات كلها التي منها ما حصل له من الكمال ما يدبر به غيره ، ومنها ما لم يحصل له من الكمال إلا قدر ما يكون مدبراً بغيره .

أما إذا كان الفيض العقلي فائضاً على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة ، إما لقلة الشيء الفائض أو لنقص كان في المتخيلة في أصل الجبلة فلا يمكنها قبول فيض العقل ، فإن هذا هو صنف العلماء من أهل النظر ، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعاً ، أي على الناطقة والمتخيلة وكانت المتخيلة على غاية كمالها الجبلي ، فإن هذا هو صنف الأنبياء ، فإن كان الفيض على المتخيلة فقط وكان تقصير الناطقة من أصل الجبلة أو لقلة ارتياض ، فإن هذا الصنف هم المدبرون للدين واضعو النواميس والكهان والزاجرون وأرباب الأحلام الصادقة

وهذا النوع الثالث يأتي بتشويشات كثيرة في الأمور النظرية العظيمة وتختلط عليهم الأمور الحقيقية بالأمور الخيالية اختلاطاً كبيراً ، كل ذلك لقوة المتخيلة وضعف الناطقة وكونها لا حاصل فيها أصلاً ، أي أنها لم تخرج للعقل . ولولا هذا الكمال الزائد لما ألفت العلوم ، ولما دعا النبي الناس إلى الحق ، ولابد أن يدعو حتى لو قتل ، إذ ذلك الفيض يحركه ولا يتركه ولا يسكنه بوجه ولو لقي الشدائد^(٢) .

ولا بد أن تكون قوة الإقدام وقوة الشعور عند الأنبياء حال فيض العقل عليهم^(١).

ويتم التمييز بين تدابير النواميس الموضوعة وتدابير النواميس الإلهية على هذا النحو ، فإذا وجدت شريعة غايتها وقصدها للرئيسي انتظام المدينة وأحوالها ورفع المظالم عنها حتى ينال الناس سعادة ما مظلونة ، فإن تلك الشريعة وضعية ، وأما إذا وجدت شريعة جميع تدبيراتها تنظر فيما تقدم من صلاح الأحوال البدنية ، وصلاح الاعتقاد أيضاً ، وتجعل كدها إعطاء آراء صحيحة في الله تعالى وفي الملائكة وتروم تحكيم الإنسان وتفهمه وتنبيهه حتى يعلم الوجود كله على صورة الحق ، فاعلم أن ذلك التدبير من قبله تعالى وأن تلك الشريعة إلهية .

أما كيفية تمييز الوحي الصحيح من الوحي المنتحل عند الإنسان فوجه امتحان ذلك هو اعتبار كمال ذلك الشخص وتعقب أفعاله وتأمل سيرته من اطراحه للذات البدنية والتهاون بها ، فإن هذا هو أول درجات أهل العلم ، فناهيك بالأنبياء^(٢)

ورؤيا النبي حالة مرعبة مهولة تصحبه في حال اليقظة ، وأما خطاب الملاك له وإقامته معه فإنها حالة تتعطل فيها الحواس أيضاً عن فعلها ، ويأتي ذلك الفيض للقوة الناطقة ويفيض منها على المتخيلة فتكمل وتفعل فعلها^(٣) .

والذي يحذف من أقاويل الأنبياء التي تدل على الأسباب المتوسطة وتنسب الفعل والحادث لله فهو الأسباب القريبة التي عنها حدث ما حدث لا فرق بين أن تكون أسباباً ذاتية طبيعية أو اختيارية أو عرضية اتفاقية . والفرض من

(٢) ج ٢ فصل ٤٠ .

(١) ج ٢ فصل ٣٨ .

(٣) ج ٢ فصل ٤٥ .

السبب الاختياري أن يكون الحادث باختيار إنسان أو إرادة حيوان ، فإن هذا كله لله ، ويطلق على ذلك الفعل في اعتبار الأنبياء أن الله فعله أو أمر به أو قاله ، وذلك لأن الله هو الذى أثار تلك الإرادة لذلك الحيوان غير الناطق ، وهو الذى أوجب الاختيار للحيوان الناطق ، وهو الذى أجرى الأمور الطبيعية على مجراها^(١) .
بهذا يختم موسى بن ميمون الجزء الثانى من دلالة الحائرين .

ويبدأ الجزء الثالث بشرح رؤيا النبي حزقيال ، وكل ما ورد من اصطلاحات عويصة ومعان غامضة في سفره بالكتاب المقدس^(٢) ، ثم ينتقل إلى البحث في الشر وما يحل من المصائب بالعالم وفي مشكلة الإنسان الذى ليس غاية الوجود في نظره^(٣) ، وفي هل يكون الله مسئولاً عما يقع من الكوارث على المخلوقات ، وما يترتب على ذلك من عنايته بالكون وما فيه ، وما يقول الفلاسفة في هذه المعضلة^(٤) ، وما تقوله شريعة موسى في هذه المشاكل ، ويتعرض إلى أمور جاءت لصلاح النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات في أسفار الكتاب المقدس^(٥) ، وفي نهاية الكتاب يسدى النصيح ان يريد الحصول على الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الإلهية التى هى الغاية القصوى في حياة الإنسان^(٦) وقبل أن نبدأ بتحليل ما ورد في الجزء الثالث من دلالة الحائرين نريد أن نلفت الأنظار إلى أن القراءة الدقيقة فيه تكشف لنا عن روح الفيلسوف الذى يعانى عذاباً نفسانياً أليماً من جراء ما يتناول من نصوص دينية على غير ما جاء في تعاليم أحبار التلمود ، ولذلك نراه في أحوال شتى يلفّ لفاً طويلاً ويأتى بتقدمات

(١) ج ٢ فصل ٤٨ . (٢) فصل ١ — ٧ .

(٣) فصل ٨ — ١٤ . (٤) فصل ١٥ — ٢٤ .

(٥) فصل ٢٥ — ٥٠ . (٦) فصل ٥١ — ٤٥ .

يحاول بها أن يهبي القلوب إلى ما يريد أن يصرح به ، ومن هذا القبيل تعتبر المقدمة التي صدر بها الجزء الثالث من دلالة الحائرين والتي ذكر فيها ما يأتي :
وقيل إن من العلوم الإلهية (מלכות מלכות) ما هو غامض وغريب عن أذهان الجمهور ، واتضح أن القدر الذي يتبين منه لمن فُتح عليه بفهمه قد مُنع منعاً شرعياً تعليمه وتفهمه إلا شفهيّاً . . . فهذا هو السبب في انقطاع علم ذلك عن الملة جملة حتى لا يوجد منه قليل ولا كثير ، ولم يوضع قط في كتاب . وإذا كان هكذا فما حيلتي إلى التنبيه على ما ظهر وتبين لي واتضح بلا شك عندي ، ولكن تركي وضع شيء مما ظهر لي يكون إتلافه بإتلافي الذي لا بد منه فإني رأيت ذلك جبناً عظيماً في حق كل باحث وحق كل متحير ، وكأنه غصب الحق من مستحقه أو حسد الوارث على إرثه وكلا هذين خلق مذموم

أما ما ورد في الفصول السبعة الأولى من الجزء الثالث فيشتمل كما قيل على رؤيا النبي حزقيال وشرح غوامضها ، كما يقارن بينها وبين نبوات النبي إشعيا ؛ فنحن نعرض عن هذه الفصول لأنها تعني القارئ الذي ألمَّ بالمأماً دقيقاً بالنصوص العبرية من أسفار الكتاب المقدس مع دراية بتعاليم أحبار التلمود وما قالوه في هذا الصدد ، ثم يقول المؤلف : كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما ياحقها الفساد من جهة مادتها لا غير . أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة فلا ياحقها فساد بل هي باقية ؛ ألا ترى أن الصور النوعية كلها دائمة باقية ، وإنما لحق الفساد للصورة بالعرض أي لمقارنتها المادية ، وطبيعة المادة وحقيقتها أنها أبداً لا تنفك عن مقارنة العدم ؛ فذلك لا تثبت فيها صورة ؛ بل تخلع صورة وتلبس أخرى دائماً
وقد بان أن كل إتلاف وفساد أو نقص إنما هو من أجل المادة ، فتشويه صورة الإنسان ، وخروج أعضائه من طبيعتها ، وضعف أفعاله أو بطلانها أو اضطرابها ،

لا فرق أن يكون ذلك في أصل الجبل أو طارئاً عليها ، إنما ذلك كله تابع للمادة الفاسدة لا لضرورته . . . ولا يمكن بمقتضى الحكمة الإلهية أن توجد مادة دون صورة ، ولا أن توجد صورة من هذه الصور دون مادة ، وقد جعل لها قدرة على المادة ، واستيلاء ، وحكم ، وساطان . فمن هنا تفهم مراتب النوع الإنساني ؛ فمن الناس من يروم إثارة الأشرف وطالب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة ؛ فلا يترك إلا في تصور معقول ، وإدراك رأى صحيح في كل شيء ، واتصال بالعقل الإلهي الفائض عليه الذي منه وجدت تلك الصورة ، وكلما دعت دواعي المادة لقذارتها وعارها المشهور تألم وخجل مما ابتلى به ، ورام تقليل ذلك العار ، واجتهد في أن يحتفظ بكل وجوه الإنسان ، ويجعل غايته غاية الإنسان من حيث هو إنسان ، وهو تصور المعقولات .

وأما الآخرون المحجوبون عن الله فهم زمرة الجاهلية الذين يجعلون غايتهم تلك الحاسة التي هي عارنا الأكبر ؛ فلا فكر لهم ولا رؤية إلا الانهماك في الأكل والشرب والنكاح^(١) .

والمادة حجاب عظيم يعوق عن إدراك الفارق على ما هو عليه ، ولو كانت أشرف مادة وأصفها ، أي مادة الأفلاك . فنهايك بهذه المادة المظلمة القدرة التي هي مادتنا ؛ فذلك كلما رام عقلنا إدراك الله أو أحد العقول وجد الحجاب العظيم حائلاً بينه وبين ذلك ، وإلى هذا يشير أنبياء بنى إسرائيل بأننا محجوبون عن الله ؛ وهو مستور عنا بغمام ، أو بظلام ، أو بضباب ، أو بسحب لكوننا قاصرين عن إدراكه من أجل المادة المظلمة المحيطة بنا لابه ؛ إذ هو تعالى لا جسم ، ولا ظلام يحيط به ، إلا الضوء الباهر الدائم الذي من فيضه أضواء كل الظلم^(٢) .

أما المتكلمون فلا يتخيلون العدم غير العدم المطلق . أما عدم الملكات كلها فلا يظنونها عدماً ؛ بل يظنون أن كل عدم ملكة حكمها حكم الضدين كالعمى والبصر ، والموت ، والحياة . فإن ذلك عندهم بمنزلة الحر والبرد ؛ لذلك يقولون إن العدم لا يفتقر لفاعل ، إنما الفعل هو الذى يستدعى فاعلاً ، ولا بد أن يكون هذا صحيحاً بوجه ما ، ومع قولهم إن العدم لا يحتاج لفاعل تراهم يقولون إن الله يعمى ويُصم ويسكن المحرك ؛ إذ أن لهذا العدم عندهم معانى موجودة ؛ على أننا على ما يقتضيه النظر الفلسفى نقول إن مزيل العائق هو المحرك بوجه ما ؛ كمن أزال عموداً من تحت خشبة فسقطت بثقلها الطبيعى ، وعلى هذا النحو يقال فى الذى أزال ملكة ما فإنه صنع ذلك العدم ؛ وإن كان العدم ليس شيئاً موجوداً فكما نقول إن الذى أطفأ السراج بالليل أحدث الظلام ، كذلك من أفسد البصر قد فعل العمى لذلك لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه ، وإنما يقال إنه فعل العدم بالعرض ، وأما الشئ الذى يفعله الفاعل بالذات فهو شئ موجود ضرورة لذلك يعلم يقيناً أن الله لا يطلق عليه أنه يفعل شراً بالذات بوجه ، أى أنه تعالى لا يقصد قصداً أولياً أن يفعل الشر ، هذا لا يصح ؛ بل أفعاله تعالى كلها خير محض ، لأنه لا يفعل إلا وجوداً وكل وجود خير ، والشرور كلها عدم لا يتعاقب بها فعل ، لكونه أوجد المادة على هذه الطبيعة التى هى عليها وهى كونها مقارنة للعدم ، فلذلك هى السبب فى كل فساد وكل شر ، ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد ولا يلحقه شر من الشرور ، ويكون حقيقة فعل الله كله خيراً^(١) .

والشرور العظيمة الواقعة بين الناس من بعضهم لبعض بحسب الأغراض والشهوات والآراء والاعتقادات كلها أيضاً تابعة للعدم ، لأنها كلها لازمة عن الجهل ،

(١) ج ٣ فصل ١٠ . (راجع كتاب M. Guttman : Das religionphi-
losophische System der Mutakalimun nach Maimonides. Breslau
1885) .

أى عن عدم العلم ، كما أن الأعمى لفقده البصر لا يزال عائراً « مجروحاً جارحاً »
لغيره أيضاً لكونه ليس عنده من يهديه الطريق . فالإنسان على قدر جهله يفعل
بنفسه وبغيره شروراً عظيمة ، ولو كان ثم علم نسبته للصورة الإنسانية كنسبة
القوة الباصرة للعين لكفّ أذاها عن نفسه وعن غيره ، لأنه بمعرفة الحق ترتفع
العداوة والبغضاء ويبطل الشر ، ومعرفة الحق هى المعرفة بحقيقة الله ^(١) .

وكثيراً ما ينتهى الجمهور إلى أن الشرور فى العالم أكثر من الخيرات ، حتى
لقد عجب جميع الملل فى خطبهم وأشعارهم من أنه لا يزال فى الزمان خير قليل وشر
كثير ودائم ، وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط ، ولكنه عند من يزعم أنه قد علم
شيئاً . والرازى كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالته عظام ،
ومن جملتها قوله : « إن الشر فى الوجود أكثر من الخير وإنك إذا قست بين راحة
الإنسان ولذاته فى مادة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع والعاهات والنكد
والأحزان تجد أن وجوده نعمة وشر عظيم » هذا الغلط ناشئ من كون
الجهال والجمهور لا يعتبر الوجود إلا بشخص إنسان لا غير ، ويتخيل كل جاهل أن
الوجود كله من شخصه ، وكأن ليس ثم وجود إلهو فقط . . . فلو علم الإنسان
الوجود وتصوره وعلم نزارة حظه منه لتبين له الحق . . . ووجود الإنسان خير
عظيم له وإحسان من الله بما خصه به وكله ، ومعظم الشرور الواقعة بالناس من
الأشخاص الناقصين ، ومن نقائصنا نصيح ونستغيث وننألم من شرور نفعالها
بأنفسنا باختيارنا وننسب ذلك لله تعالى ، وكل شر يصيب الإنسان يرجع إلى أحد
ثلاثة أنواع : النوع الأول من الشر ما يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون
والفساد أى من حيث هو ذو مادة ، فإنه من أجل هذه تصيبه عاهات فى أصل

الجبلة طارئة من تغيرات تقع في العناصر كفساد الهواء أو الصواعق والكسوف ، وقد أوجبت الحكمة الإلهية ألا يكون كون إلا بفساد ولولا هذا الفساد الشخصى لما استمر الكون النوعى ، وقد بان محض الإفضال والإتعام وإفاضة الخير ، والذي يريد أن يكون ذا لحم وعظم ولا يتأثر ولا يلحقه شيء من لواحق المادة إنما يريد الجمع بين الضدين وهو لا يشعر .

والنوع الثانى من الشرور هو ما يصيب الناس بعضهم من بعض ، وهذه الشرور أكثر من شرور النوع الأول وأسباب ذلك كثيرة ومعلومة وهى أيضاً منا لكن ليس المظلوم فيها حيلة .

والنوع الثالث من الشرور هو ما يصيب الشخص من فعله بنفسه وهو تابع للذائل الناشئة من الشره فى الأكل والشرب والنكاح وتناول ذلك بإفراط فى الكمية أو بفساد ترتيب أو بفساد كيفية الأغذية ، فيكون ذلك سبباً لجميع الأمراض والآفات الجسدية والنفسانية . . . وإلى هنا انتهى غلط الجمهور حتى عجزوا البارى فى هذا الوجود الذى أوجده بهذه الطبيعة الموجبة لهذه الشرور العظيمة بحسب خيالهم ، لكون تلك الطبيعة لا تساعد كل ذى رذيلة على نيل رذيلته حتى يوصل إلى نفسه السيئة غاية سؤلها الذى لا نهاية له ، أما الفضلاء العلماء فقد علموا حكمة هذا الوجود وحفظوا طبيعته ومفروضات الشريعة وتبين لهم وجه الفضل والحقيقة . . . ولذلك جعلوا غايتهم ما قصد بهم من حيث هم أناس^(١) .

وكثيراً ما تحيرت أذهان الكاملين فى طلب غاية هذا الوجود ما هى ؛ وهأنذا أبين سقوط هذا الطلب على كل مذهب فأقول : كل فاعل يفعل بقصد فلا بد لذلك الشيء الذى فعل من غاية ما من أجلها فعل ، وهذا بين لا يحتاج إلى برهان

بحسب النظر الفلسفي ، وكذلك بين أن الشيء الذي فعل بقصد كذا حادث بعد أن لم يكن ، ولا يقال ما غاية وجود الباري تعالى إذ هو ليس شيئاً مخلوقاً ، فالغاية إنما تطلب لكل حادث فعل بقصد ذي عقل فيلزم ضرورة أن يبحث عن السبب والغاية ما هما ، أما الشيء غير الحادث فما نطلب له غاية ، فلذلك لا وجه لطلب غاية لجملة الوجود لا على رأي القائلين بحدوث العالم ولا على رأي أرسطو في القدم ، وذلك لأنه بحسب رأيه في قدم العالم لا يطلب غاية أخيرة لجزء من أجزاء العالم ، لأنه لا يسوغ على رأيه أن يقال ما غاية وجود السماء ، ولم كانت بهذا القدر وهذا العدد ، ولماذا لم تكن المادة هكذا ، ولا ما غاية هذا النوع من الحيوان أو النبات ، إذ الكل عنده على جهة اللزوم الأبدى الذي لم يزل ولا يزال . وقد يبحث في العالم الطبيعي عن الغاية لكل موجود ، إذ صرح أرسطو بأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً ، أما بحسب مذهب القدم فيسقط طلب الغاية الأخيرة للوجود بأسره ، فأما بحسب رأينا في حدوث العالم بأسره من العدم فإنه قد يُظن أن هذا السؤال لازم كما يُظن أن غاية الوجود كله وجود نوع الإنسان فقط ليعبد الله ، وأن كل ما فعل إنما فعل من أجله حتى أن الأفلاك إنما تدور لمنافعه ولإيجاد ضروريته ، وبعض ظواهر كتب الأنبياء تساعد على هذا الظن وحتى إذا كان الكل من أجل الإنسان وغاية الإنسان كما قيل أن يعبد الله فالسؤال باق وهو ، ما الغاية في كونه يعبد الله تعالى وهو لا يزداد كمالاً بأن يعبد كل ما خلق ويدركه حق الإدراك ، فإن قيل إن ذلك ليس لكماله بل لكاملنا لأن ذلك هو الأفضل لنا لزم السؤال بعينه : وما غاية وجودنا بهذا الكمال ؟ فلا بد من أن ينتهي الأمر إلى الغاية هي هكذا شاء الله أو هكذا اقتضت حكمته وهذا هو الصحيح ويجب ألا نعتقد أن الموجودات كلها من أجل وجوده ،

بل إن الموجودات كلها مقصودة لذاتها^(١) وما ينبغي أن يتأمله الإنسان حتى يعلم قدر نفسه هو أن يتبين مقادير الأفلاك والكواكب ومقدار البعد الذي بيننا وبينها ... وأن ليس لنا حيلة في معرفة عظمة هذه الأفلاك وعددها ، وإذا كانت الأرض كلها ليست إلا جزءاً منها فما هي نسبة نوع الإنسان لجميع هذه المخلوقات ؟ فكيف يتخيل واحد منا أنه من أجله وبسببه خلقت وأنها آلات له ؟ فكيف نقول إن غاية الأفلاك تدبير لشخص أو عدة أشخاص ؟ فهذا محال بحسب النظر الفلسفي . إذ لا يعتقد أن الأجرام العظيمة العديدة التي لا نهاية لعددها تكون غايتها تدبير نوع الإنسان ؛ فمثل ذلك كمثل صانع يعمل آلات زيتها قنطار حديد لعمل إبرة صغيرة زيتها حبة ، فلو كان ذلك لإبرة واحدة لكان هذا من فساد التدبير ، ولا يكون فساد تدبير مطلقاً إذا كان الغرض أن يعمل بهذه الآلات الثقيلة إبرة بعد إبرة ، وهكذا قناطير عدة من الإبر ، فعمل تلك الآلات إذاً حكمة وإتقان ، وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد^(٢) .

يدعى الفلاسفة أن عدم انتظام أحوال الناس من كون بعضهم من الفضلاء في حياة رديئة مؤلمة وغيرهم من الأشرار في حياة طيبة ، يرجع إلى أن يكون الله غير عالم بشيء من الأحوال الشخصية أو غير مدرك لها أو يدركها ويعلمها ، ثم إذا كان يدركها ويعلمها فلا يخلو الأمر من الأقسام الثلاثة الآتية ، إما أن ينظمها ويغيرها على أحسن نظام وأكمله ، أو يكون لا قدرة له عليها ، أو يكون يعلم ويقدر على النظام والتدبير الجيد غير أنه أهمل ذلك على جهة التهاون والاحتقار . وكذلك قال الفلاسفة إن قسمين من هذه الأقسام الثلاثة اللازمة لكل من يعلم يتنعمان في حق الله تعالى وهما ألا يتقدر ، أو يقدر ولا يعتنى ، إذ هو خلق شر ، أو عجز . فلم يبق

من التقسيم كله إلا أن يكون لا يعلم شيئاً من هذه الأحوال بوجه ، أو يعلمها وينظمها أحسن نظام . . . وأعجب كيف جهلوا الأمر الذي لم يزالوا ينبهوننا عليه ويشرحونه لنا دائماً ، فوقعوا في شر مما هربوا منه لأنهم هربوا من أن ينسبوا لله الإهمال . ثم قطعوا عليه بالجهل بأن كل ما في العالم السفلي مستور عنه ولا يدركه ، وأما جهلهم بما لم يزالوا ينبهوننا إليه ، فكأنهم اعتبروا الوجود بأحوال الإنسان الذي شره من ضرورة طبيعة المادة . . . وقد كثرت عندهم الظنون حتى قال بعضهم إنه يعلم النوع فقط لا الأشخاص . وقال بعضهم : لا يعلم شيئاً خارجاً عن ذاته بوجه حتى لا يكون ثم تكثير علوم ، ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا ، وأنه تعالى يعلم كل شيء ، ولا تخفى عنه خافية بوجه ، وهم أقوام قبل أرسطو قد ذكرهم الإسكندر ، ولكنه يأبى عليهم رأيهم ويقول : إن أعظم ما ينقض به ما نشاهده من شرور تصل إلى الأخيار ، وخيرات ينالها الأشرار ، وبالجملة قد تبين أنه لو وجدوا أحوال الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور أنه انتظام لما وقعوا في شيء من هذا النظر كله ولا تهافتوا عليه^(١) .

وآراء الناس في العناية خمسة ، وكلها قديمة ، أي أنها كانت معروفة منذ زمن الأنبياء ، عند ما ظهرت الشريعة الحقة المنيرة لهذه الظلمات كلها ، فالرأي الأول هو قول من زعم أن لا عناية أصلاً بشيء من الأشياء في جميع هذا الوجود ، وأن كل ما فيه من السوء إلى ماسوى ذلك واقع بالاتفاق ، وليس ثم لا ناظم ولا مدبر ، وهذا رأي أبيقور ، وهو أيضاً يقول بالأجزاء ، ويرى أنها تختلط كيفما اتفق ويتكون منها ما اتفق ، وقد قال بهذا الرأي الذين كفروا من بنى إسرائيل ، وقد برهن أرسطو على استحالة هذا الرأي ، وأن الأشياء كلها لا يصح أن تكون بالاتفاق بل لا بد أن يكون لها ناظم ومدبر .

والرأى الثانى هو رأى من يرى أن بعض الأشياء بها عناية ، وهى بتدبير مدبر ونظم ناظم ، وبعضها متروك للاتفاق ، وهذا هو رأى أرسطو .

والرأى الثالث هو مقابل الرأى الثانى ، وهو رأى من يرى أن ليس فى جميع الوجود شئ بالاتفاق بوجه لا جزئى ولا كلئى ، بل الكل بإرادة وقصد وتدبير ، وهذا هو رأى فرقة الأشعرية من المسلمين ، وفى هذا الرأى شناعة عظيمة تحملوها والترموها ، وذلك أنهم يقرون أرسطو فيما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت الإنسان ، وكذلك قالوا إن الريح لم تهب بالاتفاق بل حركها الله وليست الريح هى التى أسقطت الأوراق ، بل سقطت كل ورقة بقضاء وقدر من الله ، وهو الذى أسقطها فى هذا الموضع ، ولا يمكن أن يتأخر زمان سقوطها ولا يتقدم ، ولا يمكن سقوطها فى غير هذا الموضع ، إذ ذلك كله مقدر فى الأزل فلزمهم بحسب هذا الرأى أن تكون حركات الحيوان كلها وسكناته مقدرة ، وأن الإنسان لا استطاعة له بوجه أن يفعل شيئاً أو لا يفعله .

والرأى الرابع هو رأى من يرى أن للإنسان استطاعة ، وذلك يجرى فيما جاء فى الشريعة من الأمر والنهى والجزاء والعقاب عند هؤلاء على نظام ، ويرون أن أفعال الله كلها تابعة لحكمة ، وأنه لا يجوز عليه الجور ، ولا يعاقب محسناً . والمعتزلة أيضاً يرون هذا الرأى وإن كانت استطاعة الإنسان ليست عندهم مطلقة ، وهم يعتقدون أن الله يعلم بسقوط الورقة وأن عنايته بكل الموجودات ، وجوابهم على من ولد ذا عاهة وهو لم يذنب أن ذلك تابع لحكمة الله ، وجوابهم فى هلاك الفاضل أن ذلك لينظم جزاءه فى الآخرة ، ولما سئلوا هل عدل الله فى الإنسان ولم يعدل فى غيره ولأى سبب ذبح الحيوان ؟ قالوا بأن هذا أجود له حتى يعوضه الله فى الآخرة ، حتى لو قُتل البرغوث أو القملة يلزم أن يكون لها فى ذلك عوض

عند الله ، وكذلك الفأر غير الآثم الذى افترسه قط أو حداة ؟ لأن حكمة الله اقتضت ذلك فى حق هذا الفأر وسيعوضه عما جرى له فى الأخرى .

والرأى الخامس هو رأينا أى رأى شريعتنا ؛ وهو ما نص عليه أنبيأؤنا . وهو الذى اعتقده جمهور أخبارنا ، وإنى أخبر بما اعتقده بعض المتأخرين كما أخبر بما اعتقده أنا فى ذلك فأقول : إن قاعدة شريعة موسى أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة أى أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يخلق له شىء مستجد بوجه ، وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها ، وكذلك من جملة قواعد شريعة موسى أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه ، وأن كل ما ينزل بالناس من البلايا ، أو يصلهم من النعم فرداً كان أو جماعة ؛ كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العادل الذى لا جور فيه أصلاً ، فلو أصاب الشخص شوكة فى يده وأزالها لحينه لكان ذلك عقاباً له ، ولو نال أيسر لذة لكان ذلك جزاءً له ، وكل هذا باستحقاق لكننا نجعل وجه الاستحقاق .

وإذا كان أرسطو يرى فى أحوال الناس اتفاقاً محضاً ويراه الأشعرية تابعاً لمجرد مشيئة ، ويراه المعتزلة تابعاً لحكمة ؛ فنحن نراه تابعاً للاستحقاق الشخصى بحسب أفعاله ؛ فلذلك يميز الأشعرى أن يعذب الله الفاضل الخير فى الدنيا ويخلده فى النار ، ويرى المعتزلة أن هذا جور وأن هذا الذى عُذب ولو نملته فلها عوض تابع لحكمته ، وأما نحن فنعتقد أن كل هذه الأحوال الإنسانية بحسب الاستحقاق وهو تعالى بعيد من الجور وما يعاقب منا إلا مستحق عقاب . هذا هو نص التوراة ، وعلى هذا رأى جرى كلام جمهور أخبارنا الذين يقولون إن الله يجازى الطائع على كل ما فعله من البر ، ولو لم يؤمر بذلك على يد نبي ، وأنه يعاقب على كل فعل شر فعله ولو لم يُنه عنه على يد نبيٍّ إذ ذلك منهى عنه بالفطرة ، أى النهى

عن الظلم والجور ، ولم تتعرض شريعتنا بوجه إلا لأحوال الإنسان . أما حديث العوض للحيوان فلم يسمع قط في ملتنا ؛ لكن بعض المتأخرين من الجاؤين^(١) سمعه من المعتزلة فاستصوبه واعتقده .

وأما ما اعتقده أنا في العناية الإلهية فإنما هي في هذا العالم السفلي ، أعنى من تحت فلك القمر بالنوع الإنساني فقط . أما الحيوانات والنبات ؛ فإن رأيي فيها رأى أرسطو لأنى لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها ، ولا أن العنكبوت الذى اقترب من الذبابة فعل ذلك بقضاء الله وإرادته ، ولا أن السمكة التى اختطف الدودة فعلت ذلك عن مشيئة إلهية خاصة ؛ بل هذا عندى كله بالاتفاق المحض ، وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهي ، ومن يتصل به ذلك الفيض العقلي حتى صار ذا عقل وكشف له كل ما يكشف لذي العقل ، فهو الذى صحبته العناية الإلهية وقدرت أفعاله على جهة الجزاء والعقاب ؛ فإن غرق السفينة بمن فيها ليس بالاتفاق ؛ بل بإرادة إلهية لا تصل عقولنا لمعرفة قانونها . . . أما تلك الآراء المتقدمة ففيها إفراط يخرج إلى الخلط المحض ، وإنكار المعقول ، والمكابرة فى المحسوس ، وإلى تفريط عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا فى حق الله وفساداً لنظام وجود الإنسان ومحو محاسنه .

على أن الله يهيئ لكل نوع من الحيوان غذاءه ومادة قوامه ، ولكن هذه العناية نوعية لا شخصية^(٢) .

ولست العناية الإلهية بالنوع الإنساني كله على السواء ؛ بل تتفاضل العناية بالناس كتفاضل كمالهم الإنساني وبحسب هذا النظر يلزم أن تكون عنايته تعالى

(١) وقد عرف بهذا اللقب جاؤين (جائين) رؤساء المدارس الدينية اليهودية بالعراق منذ أواخر القرن السادس إلى نصف القرن الحادى عشر ب . م .

(٢) ج ٣ فصل ١٧ .

بالأنبياء عظمة جدا وعلى حسب مراتبهم في النبوة ، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على حسب فضلهم وصلاحهم ، إذ القدر من الفيض العقلي الإلهي هو الذي أنطق الأنبياء ، وسدد أفعال الصالحين ، وكل علوم الفضلاء بما علموا ، وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى كما ذكر ذلك أبو نصر في صدر شرحه لكتاب نيكوماخوس لأرسطو^(١) .

وهناك أمر مجمع عليه هو أنه تعالى لا يصح أن يتجدد له علم حتى يعلم الآن ما لم يعلمه من قبل ، ولا يصح أن تكون له علوم كثيرة متعددة ولو على رأى من يعتقد الصفات ، فلما تبرهن هذا قلنا إنه بالعالم الواحد يعلم الأشياء الكثيرة المتعددة ، وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم في حقه تعالى ، والأشياء كلها متجددة علمها قبل كونها ، ولم يزل عالماً بها ؛ فلذلك لم يتجدد له علم بوجه وكما أنا ندرك حقيقة ذاته مع أننا نعلم أن وجوده أكمل وجود لا يشوبه نقص ولا تغير ولا انفعال بوجه ؛ ومع أننا لا نعلم حقيقة علمه ؛ إذ هو ذاته يعلم أنه لا يتجدد له علم بوجه ، ولا يتناهى علمه ، ولا يخفى عنه شيء من الموجودات كلها ، ولا يبطل علمه ، وكل ما يظهر في مجموع هذه الأقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار علمنا الذي لا يشارك علمه إلا في الاسم فقط ؛ فكذلك القصد مقول على ما نقصده وعلى ما يقال إنه قصده تعالى باشتراك ، وكذلك العناية مقولة باشتراك على ما نعى نحن به وعلى ما يقال إنه تعالى يعنى به ؛ فعنى العالم ، ومعنى القصد ، ومعنى العناية المنسوبة إلينا غير تلك المعانى المنسوبة إليه ، فتي أخذت العناية ، أو العلمان ، أو القصدان على أن يجمعهما معنى واحد جاءت الإشكالات ، وحدثت

(١) ج ٣ فصل ١٨ وراجع في هذا الموضوع : Louis Germain Lévy: Maimonide. Chap. IX. Omniscience et providence divines. p. 143 — 169.

الشكوك المذكورة ، ومتى عُلم أن كل ما ينسب إلينا مبادئ لكل ما ينسب له تبين الحق^(١) .

وهناك فرق كبير بين علم الصانع بما صنع ، وعلم غيره بذلك المصنوع ، وذلك أن الشيء المصنوع إن صنع وفق علم صانعه ؛ فصانعه إنما صنعه تابعاً لعلمه ، وأما الذى يتأمل هذا المصنوع ويحيط به علماً فعلمه تابع للمصنوع . مثال ذلك : الذى عمل آلة تتحرك فيها أثقال بسيل الماء ندل على ما مضى من النهار أو الليل من الساعات . فكل الحركات الحادثة فى هذه الآلة إنما حدثت وفق علمه ، وليس كذلك الذى يتأمل تلك الآلة ؛ لأنه كما رأى حركة ما ، استجد له علم ولا يزال يتأمل وعلومه تزيد وتتجدد حتى يكتسب علم جملة الآلة ، ولو قدر أن حركات تلك الآلة لا تنتهى لكان المتأمل لا يحيط علماً بها أبداً ، ولا يمكن المتأمل أن يعلم حركة من تلك الحركات قبل حدوثها ؛ وهكذا الحال فى جملة الوجود ونسبته إلى علمنا وعلمه تعالى ، فنحن إنما نعلم كل ما نعلم من قبل تأمل الموجودات ؛ فذلك لا يتعلق علمنا بما سيكون ولا بما سينتهى ، وعلومنا متجددة متكررة بحسب الأشياء التى منها نكتسب علمنا ، وهو تعالى ليس كذلك أى أنه لا يعلم الأشياء من قبلها فيقع التعدد والتجدد : بل تلك الأشياء تابعة لعلمه المتقدم المقرر لها بحسب ماهى عليه . أما وجود مفارق أى وجود شخص ذى مادة ثابتة أو وجود ذى مادة متغيرة الأشخاص تابع لنظام لا يخل ولا يتغير ، فذلك لا يوجد عنده تعالى تكثير علوم ولا تجدد وتغير علم لأنه بعلمه حقيقة ذاته غير المتغيرة عليم جميع ما لزم أفعاله كلها ، وأما ما نروم أن نعقل كيف هو وندرك إدراكه فهذا محال ، لأننا لو علمنا كيف هو لكان عندنا ذلك العقل الذى به يدرك هذا النحو من

الإدراك ، وهذا شيء لا يوجد في الوجود إلا له تعالى : لذلك لا يوجد فيه شيء من الغلط ، ولا من التوهم ، ولا تلحقه الشناعات ، ولا ينسب لله نقص ؛ إذ هذه المعاني الجليلة العظيمة لا يمكن قيام برهان عليها بوجه ، لا بحسب رأى معشر المشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب اختلافهم في هذه المسألة ^(١) .

وقصة أيوب الغريبة العجيبة هي من قبيل ما نحن فيه ، أى أنه مثل لتبيين آراء الناس في العناية ، فقضيته تحير كل ناظر من الناس حتى قيل في علم الله وفي عنايته ما ذكرت ، أى أن الرجل الصالح الكامل المسدد العامل الشديد التقوى قد تنزل به مصائب عظيمة مترادفة في ماله وولده وجسمه لا لإثم يوجب ذلك ، فحياته مشكلة عظيمة انضحت منها حقائق لا غاية بعدها ^(٢) . إن كل ما نزل بأيوب معلوم عنده تعالى . وسفر أيوب بجملة إنما جاء لبيان قاعدة في الاعتقادات والتنبيه على الاستدلال بالأمور الطبيعية حتى لا يغلط الإنسان ولا يطلب بخياله أن يكون علمه أو قصده وعنايته وتديره كقصد الله وعنايته وتديره . فإذا علم الإنسان ذلك سهل عليه كل مصاب ولا تزيده المصائب شكوكاً في الله ، وهل يعلم أو لا يعلم أو يتغير أو يهمل بل تزيده محبة ^(٣)

وعلى هذا النحو يشرح موسى بن ميمون مشكلة الشريعة والتوراة في كيفية امتحان الله للأنبياء والأتقياء والأفراد والجماعات ، واختباره لهم « لا يعلم ما لم يكن يعلمه من قبل كما يتخيل الجبهة والبله من الناس ، بل للوصول إلى الغايات المذكورة في الفصول المتقدمة » ^(٤) .

والأفعال تنقسم بحسب اعتبار غايتها إلى أربعة أقسام : فعل باطل ، وفعل

(٢) ج ٣ فصل ٢٣ .

(٤) ج ٣ فصل ٢٤ .

(١) ج ٣ فصل ٢١ .

(٣) ج ٣ فصل ٢٢ .

عبث ، وفعل لعب ، وفعل جيد حسن . أما الفعل الباطل فهو الذى يقصد به فاعله غاية ما ، فلا تحصل تلك الغاية بل تعوقه عنها عوائق ، والفعل العبث هو الذى لا يقصد به غاية أصلاً كما لعبت بيده بعض الناس عند التفكير ، وكأفعال الساهين والمذهولين ، وفعل اللعب هو الفعل الذى يقصد به غاية خصيصة أو أن يقصد به أمر غير ضرورى ولا مفيد كبير فائدة ، كمن يرقص لا لقصد رياضة أو يعمل عملاً ليضحك منه . على أن هذا النوع يختلف بحسب أغراض الفاعلين وبكاملهم ، فإن ثمَّ أشياء كثيرة ضرورية أو عظيمة الفائدة عند قوم ، وعند آخرين لا حاجة لهم بها أصلاً ؛ كرياضة الجسم على اختلاف أنواعها التى هى ضرورية فى دوام الصحة على ما ينبغى عند من يعلم صناعة الطب ، فالذى يفعل أفعال الرياضة يروم بها الصحة كاللعب بالكرة والصراع وغفق اليدين وحصر النفس ، فهذا العمل عند الجهال لعب ، وعند العلماء ليس بلعب ، وأما الفعل الحسن فهو الذى يفعله الفاعل لغاية شريفة ضرورية ونافعة ، وأفعال الله ليست باطلة أو عابثة أو لاعبة ، فهى كلها جيدة حسنة .

والفرقة — من أهل النظر — التى زعمت أنه ليس ثمَّ أسباب ولا مسببات بل أفعاله كلها بحسب المشيئة ، ولا تطلب لها غاية ، داخلية فى قسم العبث ، بل أخط من العبث ، لأن العايب لم يقصد إلى غاية ، والله عند هؤلاء عالم بما فعل وقاصده لا لغاية أصلاً ولا لوجه فائدة . أما أن يكون فى أفعاله تعالى شيء على جهة اللعب ، فاستحالة ذلك بادية ولا يلتفت لهذيان من زعم أن القرد خلق ليضحك منه الناس ، والذى يدعو لهذا كله الجهل بطبيعة الكون والفساد ، وإهمال الأصل ، ويتضح من نصوص فى التوراة أن الأشياء التى يريد الله أن يفعل ضرورية ، وليس ثمَّ عائق يعوق عن تنفيذ إرادته ، ولا يريد الله أن يفعل

إلا ما هو ممكن ، وليس كل ممكن إلا ما تقتضى حكمته ، وهذا هو رأى المشرعين ورأى الفلاسفة أيضاً ، وهو رأينا نحن ؛ فإننا مع اعتقادنا أن العالم حادث نرى جملة أخبارنا وعلمائنا لا يعتقدون أن ذلك بمجرد مشيئة لا غير بل يقولون : إن حكمته التى يفوتنا إدراكها أوجبت وجود هذا العالم بأسره ضرورة عند ما وُجد ، وتلك الحكمة بعينها التى لا تتغير أوجبت العدم قبل أن يوجد العالم ، ونجد هذا المعنى متكرراً عند الأخبار كثيراً ، وهذا كله هرب مما يلغى أن يهرب منه ، وهو أن يفعل الفاعل فعلاً لا يقصد به غاية ، وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا ، وقد صرح بذلك أنبيائنا ، وهو أن جزئيات الأفعال الطبيعية كلها محكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض ، وكلها أسباب ومسببات وما منها شيء عبث ولا لعب ، ولا باطل ، بل أفعاله حكمة ، ونحن نجهل كثيراً من وجوه الحكمة فى أعماله ، وعلى هذا رأى افتتحت توراة موسى وبه ختمت ^(١) .

وترمى الشريعة إلى صلاح النفس وصلاح البدن ، أما صلاح النفس فهو بأن تتوفر للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقته يكون بعضها صريحاً وبعضها بمثال ؛ إذ ليس فى طاقة الجمهور من العامة أن يدرك ذلك الأمر على ما هو عليه . وأما صلاح البدن فهو بإصلاح أحوال العايش ، وهذا يتم بشيئين أحدهما : رفع الظلم وهو أن لا يبيع كل شخص من الناس لنفسه ما يريد وما تصل إليه قدرته بل يقصد إلى ما به نفع الجميع ، والثانى إكساب كل شخص من الناس أخلاقاً نافعة فى المعاشرة حتى ينتظم أمر المدينة . ولا يحصل القصد الأول أى صلاح النفس الذى هو الأشرف إلا بعد حصول الثانى أى صلاح البدن . وقد تبرهن أن للإنسان كائناً كمال الجسد وكمال النفس ؛ فكمال الأول أن يكون صحيحاً على

أحسن حالاته الجسدية ، وكما له الآخر هو أن يكون ناطقاً بالفعل أى أن يكون له عقل بالفعل ، فالشريعة الحقّة إنما جاءت لتفيدنا الكمالين أى صلاح أحوال الناس بعضهم مع بعض برفع الظلم وبالتخلق بأخلاق الكريم انفاضل حتى يحصل كل واحد على كماله الأول ، وصلاح الاعتقادات وإعطاء آراء صحيحة ، حتى يحصل على الكمال الآخر ، وقد نصت التوراة على أن غاية شريعتها هو حصول هذين الكمالين^(١) .

ومما يجب أن يتنبه إليه الإنسان هو أن الآراء الصحيحة التى بها يحصل الكمال الأخير قد منحت الشريعة منها غايتها ودعت لاعتقادها وهو وجود الله وتوحيده وعلمه وقدرته وإرادته وقدمه ؛ وهذه كلها غايات لا تتبين بتفصيل وتحديد إلا بعد معرفة آراء كثيرة ، وكذلك دعت إلى صلاح الأحوال المدنية كاعتقادنا أنه تعالى يشتد غضبه على من عصاه فذلك يلزم أن يخاف ويرهب ويحذر عصيانه . وأما سائر الآراء الصحيحة فى جميع هذا الوجود المكونة من العلوم النظرية على كثرة أنواعها والتى بها تصح تلك الآراء التى هى الغاية الأخيرة ؛ فإن الشريعة وإن كانت لم تدع إليها بتصريح كما دعت لتلك قد دعت إليها على الإجمال .

وعلى العموم إن الغرض من التعاليم الدينية سواء أكانت أمراً أم نهياً . رفع ظلم ، أو حض على الخلق الكريم المؤدى لحسن العشرة ، أو إبداء رأى صحيح يلزم اعتقاده إما بحسب الأمر فى نفسه ، أو بكونه ضرورياً فى رفع الظلم أو اكتساب خلق كريم^(٢) .

ومن المعلوم أن سيدنا إبراهيم عليه السلام قد نشأ فى ملة الصابئة ، وعلى مذهبهم . وكتبهم تقول إن الكواكب هى الآلهة ، وأن الشمس هى الإله الأعظم . وهى التى تدبر العالم العلوى والسفلى ، وقد ذكر فى تواريتهم أن سيدنا إبراهيم

تربى في كوثا ، وأنه لما خالف الجماعة وادعى أن ثم فاعلاً غير الشمس احتج عليه الناس إلى أن سُجن ، وكان يستمر في مناقشة الناس أياماً وهو في السجن ؛ فلما خاف الملك أن يفسد عليه سياسته ويرد الناس عن أديانهم نفاه إلى أطراف الشام . هكذا ورد في كتبهم ، ومنها كتاب الفلاحة النبطية .

ومن الصابئة بقايا توجد الآن في بلاد الترك ، وفي أقصى الشمال والهند ، وفي أقصى الجنوب ، وقد أقاموا منذ قديم الزمن الأصنام للكواكب ، فأصنام الذهب للشمس ، وأصنام الفضة للقمر ، وقسموا المعادن والأقاليم للكواكب ، وقالوا الإقليم الفلاني إلهه الكوكب الفلاني ، وبنوا الهياكل واتخذوا فيها الأصنام ، وزعموا أن قوى الكواكب تفيض على تلك الأصنام فتتكلم ، وتفهم ، وتعقل ، وتوحى للناس ، وكذلك قالوا في الأشجار التي أفاضت الكواكب عليها من روحانيتها ، وتوحى هي أيضاً للناس ، وقد ذكر هؤلاء الوثنيون في الكتاب المقدس باسم كهنة البعل والأشيرة ، وكان منهم أنواع شتى من السحرة ، وكان سيد أنبياء بني إسرائيل قد وصى بقتلهم ومحو آثارهم ، واستئصال شأفتهم ، والقصد الأول من التوراة إزالة عبادة الأصنام ومحو آثارها ؛ لأن كل ما يتعلق بها عُدٌّ بالشئ المبعوض الممقوت عند الله .

وإني أذكر الكتب التي علمت منها مذاهب الصابئة وآراءهم وشرائعهم ، وعرفت أعمالهم وعباداتهم ، فأكبر كتاب في ذلك هو الفلاحة النبطية ^(١) ،

(١) ألفه سنة ٢٩٦ هـ باللغة العربية أبو بكر أحمد بن علي بن وحشية الذي كان من أسرة نبطية وثنية اعتنقت الاسلام وحسن إسلامها ونبغ بعض أفرادها ، والكتاب خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط والآراميين ، وما فيه مستمد من آراء عالم وثني عرف عند ابن وحشية باسم كوثامي ؛ ومع كون كتاب الفلاحة النبطية يشتمل على معلومات ونظريات في علم الفلاحة والنبات فإنه يحتوي على روايات وقصص عن حياة الأمم الوثنية البائدة =

وهذا الكتاب مملوء بهذيان الوثنيين ، وقد حُيِبَ إلى العائمة بسبب ما ورد فيه من أعمال الطلاسم واستنزال الأرواح ، والسحر ، والجن ، والغيلان التي تسكن البراري ، وأن بعض الأشجار في الهند إذا قُطِعَ منها أغصان تسمى على الأرض كالحيات ، وأن أخرى تسمع لها همهمة وكلمات ، وأن ورقة منها في جيب الإنسان تخفيه عن عيون الناس ؛ فلا يرى حيث يدخل أو يخرج ، وعلى هذا النحو بحثه في الكتاب في عجائب النبات وخواص الفلاحة وفي ذلك الكتاب حكاية تموز الذي قتله الملك واجتمع الأصنام كلها من أقطار الأرض ليلة موته تبكى وتندب حتى صارت سنة في كل أول يوم من شهر تموز أن يُنَاح ويُبكي عليه وتندبه النساء

ومن تلك الكتب كتاب استماخص ، والطلاسم ، والسراج ، ودرج
الأفلاك ، والصور المنسوبة لأرسطو ، وكتاب منسوب لهرمس ، وآخر لإسحق
الصائى فى الاحتجاج لملة الصابئة ، وكتابه الكبير فى نواميس الصابئة ، وجزئيات

== في الشام والعراق والديار الفارسية ، وكان من جراء نقل موسى بن ميمون بعض نصوصه أن أخذ بعض علماء الغرب يبحث عنه حتى عثروا على مخطوطات منه ، وكان العالم كاترمير (Etienne Quatremère) يعتقد أن كوثاني المذكور في كتاب الفلاحة النبطية من رجال القرن السادس ق . م . وقد عارضه خولسون (Chwolson) في ذلك ؛ إذ بدا له أن كوثاني قد عاش في القرن الرابع عشر ق . م . وأما المؤرخ رينان (Ernest Renan) فيميل إلى أن معلومات ابن وحشية عن حضارة الأصنام الآرامية ترجع إلى القرون الأولى بعد الميلاد ؛ لذلك يؤثر أن يكون كوثاني ممن عاشوا في ذلك الزمن أيضاً ، ويظهر أن هناك كتباً وثنية كثيرة نقلت في القرن الثالث والرابع للهجرة تمكن موسى بن ميمون بوساطتها من أن يدرس حياة الأمم الوثنية دراسة شاملة وقد ذكر في رسالته إلى أحبار اليهود بمدينة مرسيليا أنه قرأ آداب الوثنيات في كل ما نقل منها إلى اللغة العربية حتى فهمها ومحصها فهماً وتمحيصاً صحيحين (راجع كوثان في تاريخ اليهودية ج ٢ ص ٩٢٥ ، وراجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ٣ ص ٢٣١ — ٢٣٢) .

دينهم وأعيادهم وقرابينهم وصلواتهم^(١) .

ولاريب أن هذه الكتب جزء يسير مما لم يخرج ولم يوجد أيضاً ؛ بل تلف وباد على مر السنين ، والكتب الموجودة لدينا اليوم مشتملة على أكثر آراء الصابئة وأعمالهم^(٢) .

وإذا تأملنا في تلك الآراء القديمة السقيمة تبين لنا أنه كان مشهوراً عندهم أن عبادة الكواكب تعمر الأرض وتخصب البلاد ، وكان علماءهم ونساكهم وأهل التقوى منهم يعظون الناس ويعلمونهم أن الفلاحة التي بها قوام وجود الإنسان إنما تتم باختيار عبادة الشمس وسائر الكواكب التي تطيل الأعمار وتدفع الآفات وتخصب المزارع ، وتزكي الأثمار ، وتمطر السماء على الأرض ، ثم لما أراد الله محو هذا الغلط من الأذهان ، ورفع المشقة عن الأجسام أخبرنا بواسطة موسى أنه إذا عُبِدَت الكواكب والأصنام فإنه ينقطع المطر ، وتخرب الأرض ، ويسقط ثمر الأشجار ، وتأتى الآفات والعايات للأجسام ، وتقصر الأعمار^(٣) .

ومن حيث أنه لا يمكن الخروج من الضد إلى الضد دفعة واحدة لأن طبيعة الإنسان تأبى عليه أن يترك كل ما ألفه مرة واحدة ؛ فإن الله لما بعث موسى إلى بني إسرائيل ، وكان المألوف في ذلك الوقت في العبادة العامة أن تقرب أنواع الحيوان في الهياكل التي تقام فيها الصور ويسجد لها ، ويطلق البخور بين يديها ، وكان

(١) كان العالم مونك قد تعجب من عدم ذكر إسحق الصابى في مؤلفات القفطى وابن أبى أصيبعة وغيرهما مع ذكره مراراً في كتب موسى بن ميمون ، ويعتقد أن إسحق هذا ربما كان أباً لإسحق إبراهيم الذى قدم سنان بن ثابت بن قرة بعض مؤلفاته (راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ٣ ص ٢٤١) .

(٢) ج ٣ فصل ٢٩ . (٣) ج ٣ فصل ٣٠ .

العباد والنساک قد انقطعوا لخدمة تلك الهياكل لم تقتض حكمته تعالى وتلطفه
البين بجميع مخلوقاته أن يشرع رفض هذه الأنواع من العبادات وتركها وإبطالها
لأن هذا الأمر كان في ذلك الوقت مما لا يتصور الذهن قبوله بحسب طبيعة الإنسان
التي تأنس للمألوف في مثل تلك الحالة . ولو أن نبيا يأتي في هذه الأزمنة ويدعو لعبادة
الله ويقول قد شرع لكم الله أن لا تصلّوا ولا تصوموا ولا تستغيثوا عند ملّة ،
وإنما تكون عبادتكم فكرة دون عمل لنفر الناس مما يدعوا إليه ؛ فلذلك ترك
تعالى تلك الأنواع من العبادات على ما هي عليه وجعلها له هو بدل أن يُقصد بها
إلى المخلوقات وإلى أمور خيالية لا حقيقة لها ؛ فأمرنا ببناء هيكل وأن تكون
الذبايح باسمه والسجود له والبخور من أجله ونهى عن أن يفعل بنو إسرائيل من
هذه الأفعال فعلاً لغيره ، وشرع قوانين لللاويين والكهنة ؛ فكان ذلك سبباً في
انتشار التوحيد وإدراكه تعالى^(١) .

ومن جملة أغراض الشريعة الكاملة أطراح الشهوات والتهافت بها ،
وكبحها بقدر الإمكان ، وأن لا يقصد منها إلا الضروري ، ومن المعلوم أن
معظم شره الجمهور ؛ إنما هو النهم في الأكل والشرب والنكاح ، وهذا هو
المعطل لكل الإنسان لأن تتبع مجرد الشهوة يبطل التشوّقات النظرية ، ويفسد
البدن ، ويقضى على الإنسان قبل عمره الطبيعي له ، ويكثر الهموم والتباغض
والتنازع ؛ فلذلك كان من لطف الله جل اسمه أن شرع شرائع تعطل تلك الغاية
وتصرف الفكرة عنها بكل وجه ومنع من كل ما يؤدي للشره ولجورد لذة ، وهذا
مقصد كبير من مقاصد الشريعة^(٢) .

ومما يجب أن نعلمه أن الشريعة لا تلتفت إلى الشاذ ، ولا يكون التشريع

لما كان من الأمور قليلاً نادراً ؛ بل كل ما يراد اشتراعه من رأى ، أو خلق ، أو عمل نافع إنما يقصد به إلى ما كان كثيراً شائعاً ولا يلتفت للأمر القليل الوقوع . كأن يترتب ضرر لأحد من الناس بسبب ذلك التدبير والتقدير الشرعى ؛ لأن الشريعة هى أمر إلهى . ولنا أن نعتبر بالأمور الطبيعية التى تتضمن المنافع العامة الموجودة فيها ، ولا يمكن أن تكون الشرائع مقيدة بحسب اختلاف الأشخاص والأزمان كالعلاج الطبى الذى يخص كل شخص بحسب مزاجه ؛ بل ينبغى أن يكون التدبير الشرعى مطلقاً عاماً غير مقيد بزمان أو بمكان^(١) .

ثم ينتقل موسى بن ميمون إلى تعليل فرائض ووصايا وردت فى التوراة تعليلاً فلسفياً ويذكر لها أسباباً وأغراضاً يرشد بها إلى تقويم الأخلاق وإصلاح حالة النفس والبدن معاً ، ومن حيث أنها موضوعات متصلة بالحياة الدينية اليهودية التى تحتاج إلى تأمل فى النصوص العبرية نكتفى بالإشارة إليها^(٢) .

وكما أن المؤلف اجتهد فى أن يأتى بتعليل للفرائض والوصايا التى ذكرت فى التوراة ، كذلك تعرض لكثير من قصصها ورواياتها وقال : إعلم أن كل قصة تجدها فى التوراة إنما هى لفائدة ضرورية فى الشريعة ، إما لتصحيح رأى هو قاعدة من قواعد الشريعة أو لإصلاح عمل من الأعمال حتى لا يقع بين الناس ظلم وعدوان . فمثلاً تقول التوراة إن العالم محدث وإن الذى خلق أولاً هو الإنسان ، فيلزم أن يكون جميع النوع الإنسانى على ما فيه من قبائل متفرقة فى أنحاء شتى ، وعلى اختلاف ألسنتهم من شخص واحد هو آدم وهكذا كل قصة لها سبب^(٣) ويمكن القول بأن المؤلف قد أكمل بانهاء هذا الفصل المقاصد الشريفة

(٢) ج ٣ الفصول من ٣٥ إلى ٥٠ .

(١) ج ٣ فصل ٣٤ .

(٣) ج ٣ فصل ٥٠ .

التي كان يرمى إليها من تدوين مصنفه دلالة الحائرين ، ولكنه أراد ألا ينتهي منه إلا بعد تقديم النصح لمن كابد المشقة في دراسة هذا الكتاب حتى تكون الفائدة التي أسداها إليه علمية من ناحية وعملية من ناحية أخرى .

وقد بدأ فصول الاختتام (فصل ٥١ — ٥٤) بمثل رائع يعتبر ملخص نظرياته عن التوحيد والمخلوقات ، وكيفية إدراك البشر للعلة الأولى حيث يقول : ولا يتضمن هذا الفصل زيادة معنى على ما قد اشتملت عليه الفصول الماضية ، وإنما هو شبه الخاتمة لإدراك الحقائق الخبيصة به بعد إدراكه ، والإرشاد لحصول تلك العبادة التي هي الغاية الإنسانية ، وكيف تكون العناية في هذه الدار ، وإني مفتتح هذا الفصل بمثل أضربه لك فأقول : إن السلطان في القصر وأهل طاعته كلهم ، منهم قوم في المدينة ومنهم خارج المدينة ، وهؤلاء الذين في المدينة منهم من قد استدير دار السلطان ووجهه متجه إلى طريق أخرى ، ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه إليه وطالب دخولها والمثول أمامه ، لكنه إلى الآن لم يرقط سور الدار ، ومن القاصدين من وصل إلى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها ، ومنهم من دخل من الباب وهو يسير في الدهليز ، ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعدة الدار وأصبح مع الملك في موضع واحد غير أنه لم يكن يراه أو يكلمه ، ولكنه بعد دخول الدار لا بد له من سعي آخر يسعاه حتى يحضر بين يدي السلطان ويراه على بُعد أو على قرب أو يسمع كلامه أو يكلمه ، وهأنذا أشرح لك هذا المثل الذي ابتكرته فأقول : أما الذين هم خارج المدينة فهم الذين لا عقيدة عندهم نظرية أو تقليدية ، وحكم هؤلاء كحكم الحيوان غير الناطق ، وما هؤلاء عندي في مرتبة الإنسان وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الإنسان وأعلى من مرتبة القرد إذ قد حصل لهم شكل الإنسان وتخطيطه وتمييز فوق تمييز القرد .

وأما الذين هم في المدينة واستدبروا دار السلطان فهم أهل رأى ونظر ولكن لهم آراء غير صحيحة ، إما من غلط وقع لهم في حال نظرهم أو من خطأ في التقليد فهم من أجل تلك الآراء كلما أبعثوا في السير ازدادوا بعداً عن دار السلطان وهؤلاء شر من الأولين بكثير ، وقد تدعو الضرورة في بعض الأزمنة لقتلهم ومحو آرائهم حتى لا يضلوا غيرهم .

وأما القاصدون دار السلطان والدخول عندهم لم يروا قط الدار فهم جمهور أهل الشريعة من عامة الناس الذين يحافظون على فرائض الدين ، وأما الواصلون إلى الدار الذين يطوفون حولها فهم الفقهاء الذين يقلدون الآراء الصحيحة تقليداً ويتفقهون في العبادات ، ولم يلحوا بنظر في أصول الدين ، ولم يبحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد .

فأما الذين خاضوا في النظر في أصول الدين فقد دخلوا الدهليز والناس هناك مختلفو المراتب بلا شك ، فأما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن وتيقن من الأمور الإلهية وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقاربة اليقين فقد أصبح مع السلطان في داخل الدار .

واعلم يا بني أنك ما دمت تشغل بالعلوم الرياضية وبصناعة المنطق فإنك تكون من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها ، فإذا فهمت الأمور الطبيعية فقد دخلت الدار وأنت تمشي في دهاليزها ، فإذا كملت الطبيعيات وفهمت الإلهيات ، فقد دخلت إلى السلطان وأصبحت معه في دار واحدة ، وهذه هي درجة العلماء وهم مختلفو الكمال .

فأما من أمعن بفكره بعد كماله في الإلهيات ومال بجملته نحو الله عز وجل وأضرب عما سواه وجعل أفعال عقله كلها في اعتبارات الموجودات للاستدلال

منها عليه ليعلم تديره لها على أى جهة يمكن أن يكون ، فأولئك هم الذين مثلوا في مجلس السلطان ، وهذه هى درجة الأنبياء ، فمنهم من وصل إلى عظيم الإدراك فيسأل ويجاب ويتكلم ويكلم في ذلك المقام المقدس ، ومن عظيم اغتباطه بما أدرك تعطّل كل قوة غليظة في جسمه حتى لا يحتاج إلى الأكل أو الشرب^(١) .

ومن الأنبياء من رأى جلال الله عن قرب ومنهم من رآه عن بعد .

أما من فكر في الله وأكثر من ذكره بغير علم بل قلّد فيه غيره فإنه خارج الدار وبعيد عنها لا يذكر الله حقيقة ولا يفكر فيه لأن ذلك الأمر الذى في خياله والذى يذكره بفيه ليس مطابقاً لموجود أصلاً ؛ بل هو مخترع خياله ، وإنما ينبغى الأخذ بهذا النوع من العبادة بعد التصور العقلى ؛ فإذا أدرك الإنسان الله وأفعاله حسب ما يقتضيه العقل أخذ بعد ذلك فى الانقطاع إليه ، ويسعى إلى التقرب منه عن طريق القراءة فى الكتب الدينية ، والصلاة والفرائض ، وعدم الالتفات إلى أمور الدنيا حتى ترفع العوائق الحائلة بيننا وبينه ، ونحصل على الغبطة من إدراك الحقائق^(٢) .

وليس جلوس الإنسان وحركاته وتصرفاته وهو وحده فى بيته كجلوسه وحركاته وتصرفاته بين يدي ملك عظيم ، ولا كلامه وانبساطه وهو بين أهله وأقربائه ككلامه فى مجلس الملك ، لذلك يكون من الكمال الإنسانى أن يعلم أن الملك العظيم الملازم له أعظم من كل شخص ، وذلك الملك الملازم هو العقل الفائض علينا الذى هو الصلة بيننا وبينه تعالى ، وكما أنا أدركناه بذلك الضوء .

(١) يشير المؤلف إلى موسى كليم الله الذى مكث أربعين يوماً وأربعين ليلة على جبل سيناء لم يتناول الخبز ولم يشرب الماء حتى انتهى من كتابة وحى الله على اللوحين (سفر الخروج فصل ٣٤ آية ٢٧) (٢) ج ٣ فصل ٥١ .

الذى أفاضه علينا ؛ فإنه بذلك الضوء عينه اطلع علينا ، وبه كان سبحانه وتعالى معنا دائماً ، ومن حيث إن ورع الكاملين وخشوعهم أتى من خوف الله وتقواه بطرق حقيقية لا خيالية ، وجعل باطنهم كظاهرهم ، كما جعلهم يتهونون عن السير بالكبرياء إذ جلاله تعالى يملأ أطراف الأرض جميعاً (٨١٩ م ٩٥ ٨٦٨ م ١٦٦٢)
فالمقدر أننا دائماً بين يديه ، لذلك كان علمنا أننا نتحرّجون من كشف رؤوسهم ليكون الإنسان مجاوراً ربه ، وكانوا يقولون من الكلام ؛ هذا هو الغرض من أعمال الشريعة كلها ، وبملازمة تلك الجزئيات العملية وبتكرارها تحصل رياضة للفضلاء إلى أن يكملوا الكمال الإنسانى فيخافون الله تعالى ويرهبونه ويفزعون إليه ، ويعلمون أنه معهم فيفعلون بعد ذلك ما يجب ^(١) .

واسم الحكمة يقع في العبرية على أربعة معانٍ ، وذلك أنه يقع على إدراك الحقائق التى غايتها إدراكه تعالى ، وعلى اكتساب الصنائع ، وعلى اكتساب الفضائل الخلقية ، كما يقع على اكتساب الشرور والذائل .

وقد بين الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون أن الكمالات الموجودة تنقسم إلى أربعة أنواع : أولها وهو أنقصها ما يتفانى أهل الأرض فيه ، وهو كمال القنية ، وهو ما يوجد للشخص من الأموال ، والثياب ، والآلات ، والعبيد ، والأراضى ، ونحوها ، وأن يكون الإنسان لنفسه ملكاً عظيماً ؛ فهو يقول لذلك هذه دارى ، وهذا عبرى ومالى ، وهؤلاء جندى ؛ فإذا عدمت تلك النسبة أصبح ذلك الشخص الذى كان ذا ثروة أو ملكاً عظيماً لا فرق بينه وبين أحقر الناس .

والنوع الثانى يتصل بشخص يكون كامل البنية والهيئة ؛ أى أن يكون مزاجه فى غاية الاعتدال ، وأعضاؤه متناسبة قوية كما ينبغى ؛ فهذا الكمال أيضاً

لا يتخذ غاية لأنه كمال جسماني ، وليس هو الإنسان من حيث هو إنسان ؛ بل من حيث هو حيوان .

والنوع الثالث هو صاحب الفضائل الخلقية ، وهذا النوع من الكمال إنما هو توطئة لغيره ، وليس هو غاية لذاته .

والنوع الرابع هو صاحب الكمال الإنساني الحقيقي الذي حصل على فضائل نطقية وتصور معقولات تفيد آراء صحيحة في الإلهيات ، وهذه هي الغاية الأخيرة التي تكمل الشخص كمالاً حقيقياً تفيده البقاء الدائم وبها الإنسان إنسان . وكذلك بين لنا الأنبياء كما شرح الفلاسفة أن ليس كمال القنية ، ولا كمال الصحة ، ولا كمال الأخلاق كمالاً يفتخر به ويرغب فيه ، وأن الكمال الذي يفتخر به ويرغب فيه هو معرفته تعالى ، ولذلك ورد في سفر أرميا أن لا يفتخرن الحكيم بحكمته ، ولا الجبار بجبروته ؛ ولا الغني بغناه ؛ بل ليفتخرن المفتخر بأنه يفهم ويعرف الرب فاعل الرحمة والقضاء والعدل لأنه بهذا يرضى الله ، وقد أدرك الأحبار من هاتين الآيتين المعاني التي ذكرنا وصرحوا بما بينته من أن الحكمة المقولة بإطلاق في كل موضوع هي الغاية ، هي إدراكه تعالى^(١)

— وأسلوب موسى بن ميمون العربي في كتابه دلالة الحائرين وغيره يقرب بوجه عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين في المصنفات الفلسفية والأخلاقية والفقهية ، وقد يستعمل في أحوال كثيرة ألفاظاً عربية مأخوذة من القرآن والمصادر الفقهية الإسلامية^(٢) .

(١) ج ٣ فصل ٥٤ .

(٢) Zeitschrift der Deut. Morg. Ges. Bd. 35. p. 773, Bd. 41. p. 691

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. III. p. 77.

على أن أسلوبه في بعض الأحوال كان مشبعاً بالروح العبرية ، وهذا يرجع إلى أنه كجميع أدباء اليهود متأثر بالآداب العبرية القديمة والمتأخرة ، وقد كانت هذه الروح ظاهرة عليه في أثناء كتابته الموضوعات الدينية المتصلة بالمصادر العبرية البحتة .

وكان يستعمل لغة عربية غنية بالمفردات ، بعيدة عن التكلف ، ولعلها من أجود ما أنتجه العقل اليهودي في الأساليب العربية النثرية .

وينبغي أن نشير إلى أن كتابات اليهود العربية في القرون الوسطى لم تتأثر بأساليب القرآن التي تركت أثراً قوياً في كل من نشأ على دراسته وتدريب من نعومة أظفاره على حفظ آياته ومحاكاتها في الكتابة .

وتشتمل عبارات موسى على ألفاظ عامية شائعة في اللهجات العربية بمصر والمغرب والأندلس^(١) .

— ونلاحظ أن موسى بن ميمون كغيره من فلاسفة اليهود في القرون الوسطى — لم يعن عناية كافية بقواعد الإعراب على النحو الصحيح في اللغة

(١) فالألفاظ المصرية مثل ثقاله التي تسمى بالمغرب الجزالة : اسم آلة شبه نصف كرة مثقوبة تعمل في رأس الغزل كي يتقل عند الغزل ويمكن وضع الحيط فيه وهي فلكة المغزل ، ماجور اسم آنية كبيرة من فخار ، الدوخلة اسم وعاء من سعف يجعل فيه الفاكهة الرطبة عند البيع ، نساس اسم نوع من القردة .

والألفاظ المغربية مثل إشكبرني اسم الفأس ، جلجلان اسم السهم ، شيز اسم عودين يضرب أحدهما بالآخر ، قشماط للدلالة على مقطعات من العجين .

والألفاظ الأندلسية مثل عرناسة اسم آلة تلف عليها خيوط الكتان أو القطن عند الغزل واسمها الركة ، عتيدة للدلالة على الثوب المرفوع في العبيات والصناديق المعروفة في مصر بالقمطر أو

التقيب ، حرف للدلالة على الفلفاس (راجع I. Friedländer : Arabisch Deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides, Frankfurt A. M 1902. p. 19)

العربية ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن كثرة الأيدي التي تناوأت مدوناته ، وتصرفت فيها تصرفاً فاحشاً أدت في مواضع شتى إلى غموض في المعنى وإبهام في التعبير^(١) .

أخذت الجوع المستنيرة من اليهود تهافت على كتاب دلالة الحائرين بعد ظهوره بمدة وجيزة ، وانتهالت الرسائل على المؤلف من الشرق والغرب لطلب نسخ معتمدة منه .

والكتاب على ما فيه من النظريات المعارضة أو الموافقة للرأى الدينى كان مرآة صالحة للحياة العقلية عند اليهود فى القرن الثانى عشر ، لأن كثيراً من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون أحجموا عن الخوض فى معضلات دينية توظف الأحقاد وتؤدى إلى فتنة بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين .

وقد بقى الرجل الدينى الذى تتقف ثقافة فلسفية إلى ذلك العهد يشعر بأن هناك أموراً غامضة يقف أمامها حائراً .

ولكن موسى كان جريئاً اقتحم المشكلات الدينية اقتحاماً عنيفاً ثم خرج منها بأن وفق بين الدين والفلسفة مرة ، أو رجح وجهة الدين على وجهة الفلسفة مرة أخرى ، أو — فى حالة ثالثة — شك فى كثير من الآراء الموروثة المألوفة . واستيقظت الحياة العقلية اليهودية والتفتت إلى الفلسفة التفاتاً أدى إلى

I. Friedländer : Die Arabische Sprache des Maimonides (١) فى مجموعة جوتمان ج ١ ص ٤٢٧ .

I. Friedländer : Selections from the Arabic writings of Maimonides. Leiden. 1609. p. XIV.

Ernst Mainz : Zum Arabischen Sprachgebrauch des Maimonides.

فى المجلة Islamica. 1932. Leipzig. ج ٥ ص ٥٥٦ — ٥٧٢ .

اشتغالها بها اشتغالا لم يسبق له مثيل حتى ذكر الغزالي والفارابي وابن رشد وأرسطو وأفلاطون وجالينوس بجانب علماء الدين ، ودرست آراؤهم الفلسفية في المعابد إلى جانب التوراة والمشنا والتلمود وأدب التصوف ، وأخذ الناس يشرحون كتب الدين بالآراء الفلسفية حتى انتش الأدب اليهودي انتعاشاً فلسفياً ، وانقسم اليهود إلى فئتين فئة تنصر الفلسفة وأخرى تحمدها باسم الدين والآراء الموروثة .

وقد بلغت هذه الحركة أشدها في جنوب فرنسا حتى لقد عقد شموئيل بن تبون النية على أن يترجم كتاب دلالة الحائرين من العربية إلى العبرية ليحذو حذو والده يهودا الذي نقل كتاب بنحيا بن يوسف بن فقوده الذي عرف باسم الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه إلى لوازم الضمائر (חובות הלבבות) وكتاب إصلاح الأخلاق (חקון מדות הנפש) للشاعر سليمان بن يحيى بن جبيرول وكتاب الأمانات والاعتقادات (האמונות והדעות) لسعديا الفيومي . وكتاب الحجج والدليل في نصر الدين الدليل (ספר הדורי) للشاعر أبي الحسن اللاوي^(١) .

لذلك عرض شموئيل على موسى ترجمة الكتاب إلى العبرية فأذن له ، وكان يترجم ويرسل إلى المؤلف الفصول المترجمة ليراجعها ويقف بنفسه على ما وقع من التقصير أو الإيهام فيها .

وكان المترجم لا ينشر شيئاً من الترجمة بين الجماهير إلا بعد أن ينتهي موسى من المراجعة والتصحيح ، ويوقع على الصفحات المصححة بإمضائه ، وعلى بُعد الشقة بين لونييل بفرنسا التي كان يقيم فيها المترجم وبين مدينة القسطنطينية التي كان يعيش فيها المؤلف ، قد انتهى شموئيل من الترجمة قبل أن ينتقل موسى إلى جوار

(١) على العموم كانت الترجمة من العربية إلى العبرية في القرون الوسطى قد أدت إلى إدماج ألفاظ عربية كثيرة في العبرية وإلى إدخال أساليب عربية في اللغة العبرية .

ربه بأربعة عشر يوماً^(١).

وبعد أن أتم شموئيل ترجمته وضع قاموساً «عبرياً» لجميع الاصطلاحات الفلسفية التي وردت في دلالة الحائرين (פירוש מן סלים זרות)، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن شموئيل كان في أحوال شتى يضيف ملاحظات لم يدخلها الناسخون في الترجمة العبرية^(٢)، كذلك أظهر عدم الاطمئنان إلى بعض النظريات ولم يخف ذلك عن المؤلف^(٣).

— ومما يدل على ارتياح موسى إلى ترجمة شموئيل ما ذكره في خطاب إلى رؤساء طائفة لونيل أن كثرة الأعمال لم تتح له فرصة ترجمة دلالة الحائرين بنفسه إلى العبرية ولكن «تاج العلماء شموئيل بن يهودا التبوني صاحب القلب الفياض

(١) وكانت المراسلة الكتابية متوالية في أثناء الترجمة بين المترجم والمؤلف، ومن هذه الرسائل رسالة يقول فيها موسى إلى شموئيل ما نصه: «... ومن يترجم ترجمة حرفية من لغة إلى أخرى فهو غير موفق لأنه إنما يحافظ على نظام الكلمات والجل غير أنه بما في الترجمة من الابهام والتشويش والنقص ولا تصح الترجمة على هذا النحو مطاقاً، أما الوجه الأفضل فهو أن يفهم المترجم موضوع الترجمة فهماً دقيقاً، ثم يترجم دون أن يعأ بتقديم كلمة أو تأخير أخرى كما لا يبالي بأن الترجمة تكون على أسلوب معين إذ له الحق في أن يصوغها موجزة أو مطولة لأن الغرض الأسمى هو أن تكون الترجمة كاملة صحيحة كما فعل حنين بن إسحق في ترجمة مصنفات جالينوس وكما فعل ابنه إسحق في ترجمة مصنفات أرسطو...» وفي رسالة أخرى يرد عليه حينما كتب له قائلاً إنه يصبو إلى أن يراه وإنه عقد النية على أن يركب البحر من فرنسا إلى مصر، يقول فيها ما نصه: «أما ما ذكرته عن أمر مجيئك إلى فاني أرحب بك وأسر بقدمك، وأنا في شوق عظيم لرؤيتك، على أني لا أنصحك أن تخاطر بنفسك في سبيل هذه الأمانة وترك البحر لأن الوقت لا يتسع لنا أن نجتمع طويلاً منفردين لكثرة المشاغل الطيبة... وإذا كان لا بد من الالتقاء فاني أرجو منك أن تكمل الترجمة حتى تنتشر بين الأخوان (קובץ אנרות הרמבם ج ٢ ص ٢٧ b و ج ٢ ص ٢٨ b).

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ١ ص ١٠٢.

(٣) קובץ אנרות הרמבם ج ٢ ص ٢٦ — ٢٧.

والعقل الراجح قام بهذا العبء الثقيل بمقدرة فائقة وهبها له الله^(١).
ثم أخذت الترجمة التبونية تنتشر انتشاراً عظيماً يندر أن يحدث مثله لكتاب
عبري آخر في العصور الوسطى ، ومما يدل على شدة اهتمام اليهود بهذه الترجمة
ظهورها في المطبعة قبل سنة ١٤٨٠ بمدة وجيزة ، ثم طبعها للمرة الثانية سنة ١٥٥١
مذيبة بثلاثة شروح .

وفي نفس الزمن الذي كان فيه شموئيل يترجم دلالة الحائرين شرع يهودا
الحريزي ذلك الشاعر العبري المفاق الذي ترجم مقامات الحريري إلى العبرية ،
في ترجمة أخرى لهذا المصنف ، وقد انتهى قبل وفاة موسى أيضاً ، وكان الحريزي
يراسل المؤلف كذلك في أثناء الترجمة من وقت لآخر ، ويدمج في مراسلاته
بعض أبيات من الشعر يثنى بها عليه^(٢) .

غير أن ترجمة الحريزي لم تنل الرواج الذي نالته ترجمة تبون بين جمهرة علماء
اليهود بسبب ما كان ينقصها من دقة التعبير في نقل المعاني من العربية إلى العبرية
وتعسفه كثيراً في معانيها الأصلية واستعماله المجاز الشعري الذي قد يؤدي إلى الغموض
وعلى العموم فإن أسلوب الحريزي الشاعر لا يصلح استعماله في موضوعات
منطقية وفقهية .

وكان إبراهيم بن موسى قد أصدر بعد وفاة والده منشوراً إلى جميع طوائف
اليهود قال فيه إن والده شهد بأن شموئيل التبوني قد غاص في أعماق أسرار دلالة
الحائرين وفهم مقاصدها ، أما الحريزي فإن ترجمته مشوهة وفاسدة^(٣) .

(١) كوبن آنרות הרמבם ج ٢ ص ٤٤ a .

(٢) كوبن آنרות הרמבם ج ٢ ص ٤٣ b .

(٣) مقالة الكفاح في سبيل الله في كتاب كوبن آنרות הרמבם ج ٣ ص ١٦ b

M. Friedländer: The Guide for the Perplexed. XXVIII.

وكذلك شنَّ شموئيل غارة شعواء على الحريزي ، وعاتبه على ما ارتكبه من التعسف في المعنى والتهجم على الاصطلاحات العلمية الفلسفية .
وكذلك نصح شمطوب فلقاره العلماء بأن لا يستعملوا ترجمة الحريزي الغاصّة بالأغلاط ، وعلى هذا النحو حكم يوسف بن طادرس على الترجمة الحريزية إذ قال إنه أدخل فيها أغراضاً لم يوح بها المؤلف ولم يشر إليها وأنها ترجمة لم تراجع ولم تصحح تصحيحاً كافياً ، وكذلك أنحى الشاعر مشولم دفياره باللائمة على الحريزي^(١) .

وكان من جراء هذه الانتقادات العنيفة أن أصبحت ترجمة الحريزي نسياً منسياً إلى أن طبعت في النصف الثاني من القرن الماضي^(٢) .

تقدم أن موسى بن ميمون وضع كتاب دلالة الحائرين بحروف عبرية رغبة منه في أن ينتشر بين جماهير اليهود لا غير ، لأنه خشي من أن يثير بعض ما جاء فيه من المعارضة للمتكلمين والمعتزلة والأشعرية فتنة عليه ، ولكن هذه الحيلة لم تؤد إلى النتيجة التي كان يرمي إليها المؤلف ، لأن التهافت عليه من غير اليهود أدى إلى نسخه بحروف عربية ؛ لذلك تمكن رشيد أبو الخير العالم القبطي صاحب ترياق العقول من أن يستمد نصوصاً من هذا الكتاب^(٣) .

(١) M. Steinschneider : die Hebr. Übersetzungen. p. 432

Kaufmann : Geschichte der Attributenlehre. p. 493.

Graetz : Blumenlese. p. 150. Münz : Moses ben Maimon. p. 207.

(٢) وقد نشر الكتاب العالم ليون شلوسبرج واعتمد على النسخة الوحيدة التي بقيت

لحسن الحظ من ترجمة الحريزي بمكتبة باريس واستمر طبع الكتاب من سنة ١٨٥١

— ١٨٧٩ (راجع M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 428 — 432)

(٣) Munk : Notice sur Joseph ben Jehuda : Journal Asiatique.

1842. Juillet. p. 26.

وكان شموئيل في أثناء الترجمة يستعمل نسخاً مختلفة ، منها ما هو مكتوب
بمحروف عربية أيضاً^(١)

ويذكر يوسف كسفي أن بعض علماء المسلمين بالمغرب كانوا يستمعون إلى
أساتذة من اليهود يقرأون من النص العربي^(٢) .

وكان أبو بكر محمد بن محمد التبريزي من علماء القرن الثالث عشر قد وضع
شرحاً مطولاً لبعض فصول الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وقد نقل إسحق بن
القرطبي هذا الشرح إلى العبرية سنة ١٥٥٦ ، كما يوجد له ترجمة عبرية ترجمها
أديب مجهول^(٣) .

وقد ذكرنا من قبل أن عبد اللطيف البغدادي قرأ كتاب دلالة الخائرين
ولكننا لا نعلم أفراه بمحروف عبرية أم بمحروف عربية .

وقد ورد ذكر هذا الكتاب عند المقرئزي إذ يقول : ... لما نبغ فيهم
موسى بن ميمون القرطبي عولوا على رأيه وعملوا بما في كتاب الدلالة وغيره من
كتبه وهم على رأيه إلى زمننا^(٤) .

أما في بلاد الغرب فكان لهذا الكتاب شأن عظيم ، وإنه لمن العجب أن
يتنشر هذا المصنف في الأوساط المسيحية الدينية انتشاراً يتندر أن يحدث لغيره من
المدونات الشرقية .

(١) קובץ אנדרטת הדפוס ج ٢ ص ٢٦ a .

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 416.

Zehn Schriften des R. Joseph b. Kaspi. ed. Pressburg. (٢)
1903. T. II. p. 70.

M. Steinschneider: Die Heb. Übersetzungen. p. 362. Munk. : (٣)

Guide des Egarés. T. I. p. 1. M : Friedländer : The Guide for
the Perplexed. p. XXXV.

(٤) كتاب الخطط المقرئزية طبع مصر سنة ١٣٢٦ ج ٤ ص ٣٦٨ .

ومما لا شك فيه أن نسخة لاتينية من هذا الكتاب كانت متداولة في أيدي علماء المسيحيين في بلاد العرب في أوائل القرن الثالث عشر ، ويعتقد شتاينشنيدر (M : Steinschneider) أن العالم اليهودي يعقوب الأنطولي ، والفيلسوف المسيحي ميخائيل سقوطي قد ترجما الكتاب للإمبراطور الألماني فريدريك الثاني من الترجمة العبرية التبونية مع الاستعانة بالنص العربي الأصلي أيضاً^(١) .

ويُعدّ جيوم الافرجيني (Guillaume d'Auvergne) أسقف مدينة باريس الذي توفي سنة ١٢٤٩ أول من استمد نصوصاً وآراء من دلالة الحائرين في القرن الثالث عشر ، وقد فعل ذلك دون أن يذكر اسم موسى بن ميمون . أما ويلهلم من مدينة هالس (Wilhelm von Hales) المتوفى سنة ١٢٤٥ وكان من أقطاب جماعة الفرنسيسكان ، فقد ذكر اسم موسى في كثير من مصنفاته باسم الحبر موسى المصري (Rabbi Moyses Aegyptus) ، وكذلك ذكره وينسنس دي بوفيه (Vincenz de Beauvais) المتوفى سنة ١٢٦٤ الذي كان من رؤساء حركة الدومينيقيين في كتابه (Speculum Majus) خمس مرات ، وكان زعيم فلاسفة القرن الثالث عشر (Albertus Magnus) ألبرت الأكبر المتوفى سنة ١٢٨٠ قد اقتبس كثيراً من مدونات علماء اليهود كان فيها لموسى الحظ الأوفر ، وكذلك فعل تلميذه الشهير توماس دي أكوينو (Thomas, d'Aquino) المتوفى سنة ١٢٧٤ ، على أنهما لم يبقا عند حد نقل النصوص من ترجمة دلالة الحائرين اللاتينية فحسب بل إنهما في مواضع غير قليلة قد أدجبا آراء كثيرة لموسى

M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. P. 433. (١)

M. Güdemann : Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich. Wien. 1884. p. 136.

دون أن ينسبها له^(١).

ولم يقل هذا التأثير في علماء القرون الأخيرة لأننا نجد يوهانس روهلين (Johnnes Reuchlin) المتوفى سنة ١٥٢٢، وجان بودن (Jean Bodin) المتوفى سنة ١٥٩٦، ويوسف يوستوس سكاليجر (Joseph Justus Scaliger) المتوفى سنة ١٦٠٩ ينقلون نصوصاً شتى من هذا الكتاب.

وإذا كان العلماء السابقون قد درسوا دلالة الحائرين من النص اللاتيني فإن العالم الأخير قد أضاف إلى الدراسة باللاتينية الدراسة من الترجمة العبرية التبونية مع استعمال النص العربي أيضاً، وكان اعتقاده أن هذا المصنف لا يمكن أن يستغنى عنه العالم المسيحي^(٢).

وقد ترجم يوهانس بوكستورف المتوفى سنة ١٦٦٤ هذا الكتاب ترجمة جديدة إلى اللاتينية اعتمد فيها على الترجمة التبونية العبرية وحدها، وقد طبعت سنة ١٦٢٩، ومع أنها لم تكن ترجمة علمية دقيقة قد شاعت شيوعاً عظيماً،

Joel : Verhältnis Albert des Grossen zu Moses Maimonides (١)
Breslau 1863.

Jellinek : Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur.
Leipzig. 1853.

Guttmann : Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum. Göttingen. 1091.

Anton Michel : Die Kosmologie des Moses Maimonides and des Thomas von Aquino im Phil. Jahrbuch. 1891. p. 287.

J. Münz : Moses ben Maimon. p 241. (٢)

Rohner A : Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides. Albertus Magnus und Thomas von Aquino. Münster-Aschendorf. 1913.

Bach J : Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnisslehre der Griechen.

وكانت سبباً مباشراً في نشر تعاليم موسى بن ميمون في القرن السابع عشر .
وكذلك كان جوتفريد ويلهلم ليبنتس (G. W. Leibnitz) المتوفى سنة ١٧١٦ ، وهو من أشهر مشاهير فلاسفة الألمان قد درس كتاب دلالة الحائرين وأدمج في مؤلفاته نصوصاً كثيرة منه ، وكذلك الفيلسوف الشهير هيغل (Hegel) المتوفى سنة ١٨٣١ قد تأثر بمبادئ هذا الكتاب وذكر اسم مؤلفه في مواضع شتى .
وقد قال العالم فرنس دليتش (Franz Delitsch) إن ما ورد من مبادئ الأشعرية والمعتزلة في كتاب دلالة الحائرين مع تركه كثيراً من الموضوعات الإسلامية التي ليس لها مساس بالفلسفة ؛ يوضح لنا مذاهب المدارس الإسلامية ويعطى لنا تفاصيل أكثر مما وردت في أمهات المصنفات العربية^(١) .

وعلى الرغم من التغييرات العظيمة التي طرأت على التفكير في البيئات الفلسفية الغربية في العصور الحديثة حيث نبذت المراجع العربية واتصلت بالمصادر اليونانية مباشرة في أثناء البحث عن فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرها من اليونان ومدارسهما ؛ فإن كتاب دلالة الحائرين بقي إلى عهدنا من أصاح المراجع المتداولة في أيدي العلماء للبحث عن الحركات الفلسفية وتطور العقل الديني الفلسفي في غضون القرون الوسطى^(٢) .

وإذا كان كتاب دلالة الحائرين لم يؤد إلى الفتنة التي كان يخشاها موسى في

(١) Literaturblatt des Orients. 1840. p. 699. J. Münz: Moses ben Maimon. p. 244.

(٢) J. Guttmann: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentume. Breslau. 1902 راجع مقالة جوتمان Der Einfluss der maimonideschen Philosophie auf das christliche Abendland في مجموعة جوتمان ج ١ ص ١٣٥ — ٢٣٠ Louis—Germain Lery : Maimonide : Influence de Maimonide. p. 220—273.

الأندية الإسلامية فإنه أنتج ثورة عنيفة بين اليهود أنفسهم .
وقد بدا أمر الفتنة في أخريات أيام موسى ، ثم اشتد بعد وفاته وانقلب إلى
نضال عنيف بين أنصار مذهبه الفلسفي وبين أعدائه ، وشغلهم هذا النضال إلى
نهاية القرون الوسطى .

أما الأسباب الأصلية في المعارضة العنيفة لكتاب دلالة الحائر في ترجع إلى
أن موسى قد جعل أرسطو في مرتبة المشرع الإسرائيلي في كثير من الأمور ،
وهذا بالطبع في نظر رجال الدين غير مقبول لأنه يشكك في كثير من النظريات
الدينية عامة ؛ وخاصة في مسألة المعجزات التي عجزت الفلسفة عن أن تجد لها
سبباً منطقياً .

ثم إن التحليلات المنطقية التي شرح بها وجود الله وإدراكه على الطريقة
السلبية المحضة وتكافئه حل أغلب المشاكل الدينية بطريق الفاسفة الإغريقية .
كل هذا قد أوجد امتعاضاً بين كثير من رجال الدين .

وزاد الطين بلة ما فعله كثيرون من أنصاره من تأويل نصوص من التوراة
على الطريقة الفلسفية حتى أظهروا بعض الأمور الدينية بمظهر السخرية ، ومال
القوم عن الدراسات الدينية البحتة إلى دراسة أخرى هي دراسة الكتاب المقدس
والتلمود وجميع مظاهر الحياة الروحية عن طريق الفلسفة الميمونية .

فانتشرت الفتنة وعميت . . .

وكان زعيم المتمردين على كتاب دلالة الحائر ابن الحبر سليمان بن إبراهيم من
مدينة مونبيلييه يعاونه اثنان من كبار تلاميذه هما : يونس جيروندى ، وداود بن
شاؤول ، وقد اتصلا برؤساء الدين من اليهود في شمال فرنسا ، وأظهروا السخط
على كل من يدرس هذا الكتاب ، ومن يؤول نصوص التوراة وآراء التلمود على

النحلة الفلسفية وأنذروه بالحرمان من حقوقه الشرعية^(١) .

أما أنصار فلسفة موسى بن ميمون في جنوب فرنسا ؛ فقد ساء في نظرهم ما فعله سليمان بن إبراهيم فأعلنوا لعنة الحرمان عليه وعلى أفراد شيعته .
ثم اجتهدت كل فرقة من هاتين الفرقتين في أن تبسط نفوذها بين طوائف اليهود بالأندلس وفرنسا .

وقد نشر موسى السرجوسى الطبيب الخاص للملك يعقوب الأول ملك أرجونيا هو وغيره من كبار الأحرار بالأندلس رسالة حث فيها اليهود على التمسك بالتعاليم التي وردت في دلالة الحائرين وذكر فيها أن أحرار التلمود أنفسهم أباحوا معرفة الله عن طريق النظر والمنطق ؛ كما ذكر أن دراسة الفلسفة تعاون رجال الدين على محاربة الفلاسفة الملاحدين .

وكذلك وجه شموئيل سابورته إلى رؤساء الدين في جنوب فرنسا رسالة أنحى فيها باللائمة على أعداء فلسفة موسى وقبّح فعل لعنة الحرمان الذى أعلن على محبي الفلسفة .

وكان موسى بن نجمان قد بذل مجهوداً كبيراً في أن يوفق بين الفئتين فلم يفلح^(٢) ، وكذلك أخذ داود قمحى يطوف في أمصار فرنسا والأندلس لنشر

(١) وقد عرف هذا النوع من العقاب باسم لعنة الحرمان (١١٦٥ ١١٦٦) وكان لهذه اللعنة أثر عظيم في حياة اليهود منذ العصور القديمة فان الرجل الذى تحمل عليه هذه اللعنة يصبح محروماً من أكثر حقوقه الاجتماعية والدينية فلا يباح له أن يحضر الصلاة في المعابد ولا أن يتصل بالناس للتعامل وتبادل المنافع وإذا مات يدفن في مكان خاص . . .

وينبغي أن نشير هنا إلى أن رجال الدين من اليهود لم يكن لهم من القوة الفعلية لتنفيذ لعنة الحرمان مثل ما كان لرجال الكنيسة المسيحية ، فان البابا بواسطة لعنة الحرمان القاسية قد أجبر أفراداً وجماعات على أن يذعنوا لأرادته اذعاناً تاماً وأن يخضعوا لمشيئته خضوعاً أعمى

وهذا النوع من الاضطهاد يعد من أقبح أنواع الاضطهادات المعروفة في تاريخ أوروبا في القرون الوسطى (راجع Jewish Encyclopedia. Vol. V. P 285. — 287)

(٢) קובץ אנדרות הרמבם ج ٣ ص ٤ h

الدعوة لكتاب دلالة الحائرين ، وفي هذا الطواف وقعت الحاصمة الشديدة بينه وبين يهودا بن يوسف الفخار الطليطلي المشهور بعدائه لفلسفة موسى بن ميمون والذي تعد أقواله من خير ما قيل في انتقاد دلالة الحائرين^(١) .

ويظهر أن النضال بين الفريقين كاد ينتهي إلى فتور فألى نسيان لولا حدوث ما لم يكن في الحسبان ، وهو أن اتصل بالدومينيين بعض المتطرفين من أعداء فلسفة موسى فحرضوهم على مصادرة مدوناته لاشتغالها على نظريات ضارة بالمسيحية أيضاً ، فأخذ الدومينييون — وكانوا إذ ذاك أصحاب الحول والطول والقابضين على ناصية الحكم في فرنسا في ذلك العهد — يجمعون أكداً من كل ما وصل إليهم من مصنفاته ؛ فأحرقوها أمام جماهير غفيرة من الرعاع بمدينة مونييليه وباريس سنة ١٢٣٣ .

ولم يكتف المعارضون بإحراق كتب موسى ؛ بل ألحوا على الدومينيين أن يضطهدوا أنصارها فاضطهدوهم وأصبحت حياة الزعماء منهم مهددة بالخطر ، وقد احتج على هذه الأفعال الشنعاء طوائف من يهود الأندلس منهم : إبراهيم بن حسداى من مدينة برشلونة ، وشموئيل سابورته ؛ فقد أظهر اشمزاز الشعب الإسرائيلي من إحراق كتب موسى ومحاربة آرائه عن طريق إعدامها بالنار^(٢) . ومن الغريب في الأمر أن رؤساء الدومينيين الذين أمروا بإحراق كتب ابن ميمون أرادوا فيما بعد أن يظهروا استيائهم مما فعلوا ايرضوا أنصار موسى ، فأمروا بالقبض على زعماء المعارضة وقطعوا ألسنتهم^(٣) .

وفي سنة ١٣٠٥ ، أى بعد مرور عام ومائة عام على وفاة موسى اجتمع

(١) كيبين انקות ديممب ج ٣ ص ١ — ٤ .

(٢) انوزر نحمدر ج ٢ ص ١٧٠ — ١٧١ كبوطت مכתבים ص ٣٢ ، ١٠٦ .

(٣) كيبين انקות ديممب ج ٣ ص ١٧ a

رؤساء الدين من اليهود بمدينة برشونيه وأعلنوا لعنة الحرمان على كل من يدرس العلوم الفلسفية قبل بلوغه سن الخامسة والعشرين فكأنهم أشاروا إلى تحريم دراسة كتاب دلالة الحائرين قبل أن يصل الإنسان إلى هذا العمر .

وعلى العموم كانت أمر إحراق دلالة الحائرين سبباً في انتشاره في جميع البلدان التي وجد فيها اليهود ، وقد ساعد على ذلك رسالة السكفاح في سبيل الله لإبراهيم بن موسى (מהחיים השם) لما جاء فيها من أسباب تأليف دلالة الحائرين وأسباب محاربة الرجعيين للفلسفة ، ومن الرد على التهم التي وجهها الأعداء إلى والده . وساق فيها قصيدة لشاعر مجهول تتضمن أن الأعداء وإن أفلحوا في حرق صحف لم يفلحوا في حرق الروح لأن تعاليم موسى قبس من نور ، لذلك لم تتمكن النار من إطفاء النور بل كانت سبباً في إضاءته . . . (١)

ويظهر أن بعض كبار المعارضين ندموا على ما فعلوا في حركتهم العدائية كما يدل على ذلك أن يونس الجيروندي عزم على أن يحج إلى قبر موسى بطبرية مستغفراً ، ولكنه توفي فجأة بمدينة طليطلة . فرأى أنصار موسى في هذا الموت الفجائي عقاب الله الصارم (٢) .

ومما ساعد أنصار موسى على اكتساب عطف اليهود عامة أن جمع الدومينيقيون بباريس سنة ١٢٤٢ صحف التلمود من معابد اليهود والكنائس وأحرقوها علانية في أحد ميادين المدينة (٣) .

(١) קובץ אגרות הרמבם ج ٣ ص ١٥٥ a (٢) קובץ אגרות הרמבם ج ٣ ص ١٤ a

Roth Leon : Spinoza, Decartes & Maimonides. Oxford. 1924 .

Graetz : Geschichte der Juden. Bd. VII. p. 197. Monatschrift. (٣)

1869. p. 97.

والذى لا شك فيه أنه ليس هناك كتاب عبرى بعد الكتاب المقدس ، وصحف التلمود قد أثر أثراً عميقاً في حياة اليهود مثل كتاب دلالة الحائرين لأن أنصار موسى في حياته و بعد وفاته كانوا يقرءونه في الكنائس ويدرّسونه في المعابد ، وأصبح عماد الاسترشاد لكل من يدرس كتب الدين وفقه الشريعة ، وتداولته أيدي المعارضين أنفسهم ليدلوا على ما فيه من الكفر والمغالطة والتناقض ، ومن هنا ظهرت عناية شديدة بالترجمة التبونية لهذا الكتاب .

وفي أواسط القرن الثالث عشر ظهر كتاب الروح الجذابة (רוח הגדלה) لمؤلف مجهول يشتمل على مبادئ فلسفة أرسطو ، وعلى الاصطلاحات الفلسفية العبرية لكل من يقوم على دراسة الكتب الفلسفية المنقولة إلى العبرية وبخاصة كتاب دلالة الحائرين^(١) .

وفي سنة ١٢٤٠ ظهر شرح الجزء الأول والثاني لدلالة الحائرين لمؤلفه الطبيب موسى من مدينة سلرنو وهو أول شرح لهذا الكتاب^(٢) .

وفي سنة ١٢٨٠ ظهر « دليل الدليل » لشمطوب فلقرى وهو شرح كامل لجميع أجزاء الكتاب (מורה נבוכה) نال استحسان علماء اليهود عامة ، و بعد مدة وجيزة وضع يوسف كسفي الأندلسي شرحين للكتاب عرف الأول باسم الأساطين الفضية (למורה נבוכה) والثاني بالمسابك الفضية (מסבוכה נבוכה) ، وكان يوسف كسفي من أعظم أنصار مؤلفات موسى حتى أنه صدع بقوله : ان دلالة الحائرين مصنف مقدس . وقد عد نفسه شقياً لأنه لم يخلق في عصر موسى ولم يحظ برؤيته ، لذلك جاء إلى مصر ليلتقي بخلفه فوجدهم رجال تقوى وإيمان

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 427 (١)

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 433. Güde-

mann: Geschichte des Erziehungswesens T. II. p. 179.

لأرجال معرفة وحكمة فرجع خائباً إلى وطنه .

وكذلك وضع موسى الزبوني سنة ١٣٦٢ شرحاً للكتاب (הדבדוים ٦٦٨٥-٦٦٨٦) ألفه لمن تشبع بالفلسفة العربية وضمنه نظريات كثيرة لابن رشد وذكر في مقدمته أن دلالة الحائرين هو الكتاب المتداول المرغوب عند اليهود والمسلمين والمسيحيين^(١) .

ثم وضع إسحق بن موسى المعروف بالأفودي أو باسمه المسيحي (Profiat Duran) شرحاً لهذا الكتاب ، وإسحق هذا هو الذي أجبر على اعتناق المسيحية سنة ١٣٩١ ، ثم رجع إلى دين أسلافه وكتب جملة مدونات بالعبرية ، أما شرحه فيشتمل على ملاحظات موجزة عرضت له في أثناء قراءة الكتاب فدونها ، وقد تُرجم جزء من هذا الشرح إلى اللغة العربية^(٢) .

وكذلك وضع لاوى بن جرشون المتوفى سنة ١٣٤٥ شرحاً للكتاب . أظهر فيه من الجراءة ما لم يظهر موسى بن ميمون نفسه لأن موسى كان في بعض الأحوال يُبطن نظرياته ولا يبوح بها .

وكذلك وضع دون إسحق أبربنيل المتوفى سنة ١٥٠٩ شرحاً مفصلاً لدلالة الحائرين نال مرضاة الطبقات المثقفة من اليهود ، وفيه مخالفة شديدة في مواطن كثيرة لنص الكتاب الأصلي .

وكذلك عارض أشير بن إبراهيم قريشفس الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع عشر كثيراً من آراء موسى مع شدة احترامه له^(٣) .

(١) M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 424

(٢) M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 424—425. M.

Friedländer : The Guide for the Perplexed. p. XXX III.

Joel : Don Chrescas Religionsphilosophische Lehren. (٣)

Breslau. 1866.

أما شطوب بن يوسف المتوفى سنة ١٤٨٠ فيرى في كتابه الأمانات أن موسى قد جاء للضلالة لا للدلالة الحائرين من الشعب الإسرائيلي ، ولرأيه هذا رد فعل عنيف إذ نهض كثيرون للدفاع عن موسى كان من أشهرهم موسى الأشقر التونسي المتوفى سنة ١٥٣٣ .

وفي سنة ١٥٨١ ترجم يديديا بن موسى الكتاب إلى الإيطالية .
وكذلك راج الكتاب بين اليهود القرائين حتى أخذ هرون بن إلياس المتوفى سنة ١٣٦٩ يحاكيه في كتابه شجرة الحياة ، ويتناول فيه المشاكل التي تعرض لها موسى ، غير أن كتابه هذا لم يلق من الرواج شيئاً يذكر .
ومن الغريب في الأمر أن رجال الصوفية من اليهود الذين كانوا من ألد خصوم موسى لتهمه على كثير من تعاليمهم ، أخذوا على مر الزمن يدرسون كتابه ، وينقلون منه النصوص ويدمجونها في مصنفاتهم ، ويستعملونها في مواعظهم ، مثال ذلك إبراهيم أبو العافية المتوفى سنة ١٢٩١ الذي اجتهد في أن يوفق بين مبادئ موسى وتعاليم الصوفيين .

وكذلك يوسف بن جيتاطيليا المتوفى سنة ١٣٠٠ ؛ فإنه اقتطف منه مقتطفات شتى في مدوناته ، وقلونيموس مؤلف كتاب « خادم موسى » (משרת משה) ؛ فإنه أدمج فيه نصوصاً كثيرة من دلالة الحائرين ، وصرح بأنه من أنصار فلسفته .

Bloch : Die Jüdische Religionsphilosophie. Bd. II p. 776.

M. Steinschneider : Festschrift zum 76 Geburtstag H. Berliners
Die Heb. Kommentare zum Führer des Maimonides. p. 345.
M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 423 — 434. M.
Friedländer : The Guide for the Perplexed. XXXII, — XXXVI.

على أن بعض الصوفيين قد اقترفوا إثم التزوير، ونحلوا موسى آراء ليتمكنوا بوساطتها من نشر عقائدهم بين الجماهير ، وقد نجحوا في دسيتهم بعض النجاح كما ذكرنا ذلك فيما مضى ، وقد نبه شمطوب بن جاون المتوفى سنة ١٣٣٠ إلى أن موسى كان في أخريات أيامه منصرفاً إلى علم التصوف^(١) ، مع أنه من المعلوم أن موسى كان في جميع أطوار حياته بعيداً كل البعد عن التصوف^(٢) .

وبهذه المناسبة نشير إلى أن موسى كان إلى بغضه للتصوف يكره الشعر ؛ لأنه يرى أن أغلب الشعراء « يستبيحون لأنفسهم نظم السقيم من الكلام والفساد من الخيال »^(٣) ، كما يرى أنه صنعة مضيعة للوقت^(٤) .

وكان الفيلسوف اليهودي باروخ اسبينوزا المتوفى سنة ١٦٧٧ قد تأثر كثيراً بدلالة الحائرين ، ونقل في مصنفاته منه كثيراً^(٥) .

وكذلك تأثر سليمان بن يشوع — أشهر تلاميذ الفيلسوف عمونيل كانت (Immanuel Kant) المتوفى سنة ١٨٠٠ ، بهذا الكتاب حتى أضاف لنفسه اسم ميمون تيمناً بموسى ، وقد وضع شرحاً بالعبرية للجزء الأول من دلالة الحائرين (גבולת המורה) .

وقد كانت مصنفات موسى مندلسون (Moses Mendelsohn) المتوفى سنة ١٧٨٦ من أهم العوامل على نشر تعاليم دلالة الحائرين في العصر الحديث

(١) מנדלסון על יסודי המורה סוף פ"א

(٢) מוסר דבר דבור דורשני דא דקא פ"ב

(٣) פאר הדור סימן ס"ד

(٤) Joel : Spinozas Theologisch-politischer Tractat auf seine Quellen gepsrűft. Breslau. 1772. p. 10.

S. Rubin : Spinoza und Maimanides. Wien. 1868. (٥)

لأن مندلسون يُعدّ من أكبر قادة الفكر عند اليهود في القرن الثامن عشر^(١). ولم تنقطع عناية الأندية العلمية بدلالة الحائرين في الزمن الأخير كما يدل على ذلك ترجمة هذا المصنف إلى لغات غربية مختلفة^(٢).

على أن أعظم خدمة للكتاب في العهد الأخير هي التي قدمها سايمان ميونك بإخراجه النص العربي الأصلي من أقدم نسخ موجودة في المكاتب الأوروبية ، وهو الأصل الذي أهمل لعدم عناية يهود الشرق بالفلسفة ، ولعدم انتشار العربية بين يهود الغرب ، وقد نبهه إلى ذلك ما رآه من أن دراسة دلالة الحائرين من الترجمة التبونية إنما هي دراسة ناقصة ؛ لأن الترجمة ليست في كل الأحوال واضحة ، لذلك أخرج النص العربي مصحوباً بترجمة فرنسية ، ووضع في ذيل

(١) ولا يفوتنا في هذه المناسبة أن نشير إلى الطبعة الحديثة لدلالة الحائرين من الترجمة العبرية التبونية التي يتولى العالم يهودا بن شموئيل نشرها منذ العام الماضي ، وقد أخرج هذه الطبعة اعتماداً على نسخ مطبوعة قديمة من ناحية وعلى مراجعة نسخ مخطوطة عبرية من ناحية أخرى ، وقد قابل الترجمة العبرية بالنص العربي الأصلي ، وفي هامش الكتاب شرح مفصل جليل القدر يدل على إلمام مؤلفه إلماماً عظيماً بأداب الفلسفة اليهودية والمسيحية ، وقد ظهر من الكتاب الآن الجزء الأول فقط (راجع ספר מורה הנבוכים להבית משה בן מימון בהעתקה די שמואל אבן תימן בצורה מבוארת... ועם פרוש מאת יהודה אבן שמואל די יודא קופמן) חלק ראשון (א) הוצאה שנייה . תל אביב . הוצה

(٢) ظهرت ترجمة ألمانية لثلاثة من العلماء في أوقات متفرقة فقد نشر ر . فيرستنتال (R. Fürstenthal) سنة ١٨٣٩ بمدينة كروتوشين الجزء الأول ، ونشر شترن (E. von Stern) الجزء الثاني سنة ١٨٦٤ بمدينة فيينا ، ونشر شير (Dr. S. Scheyer) الجزء الثالث قبل ظهور الأول والثاني سنة ١٣٣٨ بمدينة فرنكفورت ، وفي العهد الأخير ظهرت ترجمة ألمانية جديدة لجميع الأجزاء وضعها أدولف ويس Adolf Weiss ونشرها سنة ١٩٢٣ بمدينة ليبسيغ وصدرها بمقدمة مطولة .

وترجم فريد لندر (M. Eriedländer) مع تصدير علمي عظيم القيمة الكتاب إلى الانجليزية من سنة ١٨٨١ — ١٨٨٥ بمدينة لوندرا ، وترجم كاين M. Klein إلى اللغة الحبرية ونشرها سنة ١٨٧٨ — ١٨٩٠ ، وترجم ماروني (David Jacob Maroni) إلى الإيطالية الحديثة ، ونشره سنة ١٨٧٠ — ١٨٧٦ .

الصفحات المترجمة ملاحظات وحواشي عظيمة القيمة .

على أن هذا العمل الجليل قد انحصرت فائدته في جمهرة القراء من الأدباء اليهود وحدهم ؛ لذلك بقي روضة أنفًا لم تطأها قدم رجال الطبقة المستنيرة من أبناء اللغة العربية .

ومما لا شك فيه أن صعوبات جمّة منعت العالم موند من طبع الكتاب بحروف عربية ، منها ما علق في الأذهان من أن موسى بن ميمون لم يرغب في أن ينشر كتابه على غير أبناء الملة الإسرائيلية ، ومنها ما يوجد فيه من آيات كثيرة جدا من التوراة وبقية أسفار الكتاب المقدس ونصوص من التلمود وسائر المصنفات اليهودية لم يترجمها المؤلف ؛ لأن كتابه كان موجهاً إلى القراء من أبناء جلدته .

ثم يظهر أن كثرة تناول الأيدي للنص العربي في القرون الوسطى من ناحية ، وإهمال اليهود للغة العربية من ناحية أخرى ، قد أدّى إلى أن ظهر كثير من التحريف والتغيير في مخطوطات هذا المصنف .

وكان من نتيجة جد سليمان موند في ترجمة الكتاب ، واجته في وضع الحواشي أن ذهب بصره قبل أن يطبع الجزء الثالث منه ، فآتم نشره وهو كفيف البصر سنة ١٨٦٦ وتوفي راضياً مرضياً بعد ظهور الكتاب الكامل بعام واحد^(١)

(١) Graetz : Geschichte der Juden. Bd. XI. p. 547. وراجع مقالة

בן ציון הלפרן في مجلة התקופה ج ٢٤ ص ٢٨٨. Jewish Encyclopedia IX p 110.
Hirschfeld. H : Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe des Dalalat Al Hairin. in Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1895.

الباب الرابع

مصنفات موسى بن ميمون الطبية

موسى بن ميمون يدرس الطب في الأندلس والمغرب على علماء من المسلمين — لماذا عني
حكماء العرب بموسى بن ميمون — فصول القرطبي أو فصول موسى — المختصر لكتب
جالينوس — مقالاته في السموم والتحرز من الأدوية الفتالة — مقالاته في تدبير الصحة — مقالاته
في البواسير — مقالاته في الربو — مقالاته في شرح فصول أبقراط — مقالاته في الجماع —
مقالته في شرح العقار — مقالاته في بيان الأعراض — كتاب الطب القديم المنسوب لموسى بن
ميمون — المقالات الطبية المنحولة المنسوبة إليه — قيمة آرائه في الطب العربي — رواج
مدوناته الطبية بين المسلمين — واليهود والمسيحيين — انتشارها في الأوساط العلمية بأوروبا
واقفها الأنظار إلى أدب الطب العربي عامة — وضوح عقلية موسى الطبية في مصنفاته التشريعية
والفلسفية أيضاً .

بدأ موسى بن ميمون بدراسة الطب في الأندلس ؛ واستمر يدرسه كذلك
في المغرب الأقصى ؛ فكان على اتصال دائم بالأطباء كما يتضح ذلك من مقاله في
الربو الذي ذكر فيه مناقشته لطبيبين عند علي بن يوسف أمير المغرب .

وإذا استثنينا ما دونه موسى في التشريع اليهودي وبحثه في شؤون المجتمع
الأسرائيلي رأينا أن ما ألفه في الطب يعد بحق من الموضوعات العربية العامة لأنه
كان يعتمد فيه على المراجع العربية الإسلامية قبل كل شيء ؛ ولذلك تعد مصنفاته
الطبية جزءاً متمماً للأدب الطبي العربي في القرن الثاني عشر ب . م . ومما
لا شك فيه أن عناية القفطى ، وابن أبي أصيبعة ، وابن العبري بموسى إنما ترجع إلى
عنايتهم بالعلماء والأطباء عند العرب عامة .

وعدة مصنفاته الطبية عشرة ، بين مقالة ورسالة ، دوت جميعها بالعربية بمصر في أزمنة متفرقة بين سنة ١١٦٧ — ١٢٠٠ ب . م . ونقل أغلبها إلى العبرية ، وبعضها إلى اللاتينية .

وأهم ما وصل إلينا منها « فصول القرطبي » أو « فصول موسى » وهي أكبر رسائله الطبية حجماً وشهرة ، وقد ألفها بين سنة ١١٨٧ — ١١٩٠ ، وتشتمل على ١٥٠٠ قانون استخلصت من مصنفات جالينوس وغيره من أطباء الإغريق وعليها اثنان وأربعون تعليقا وتقدماً تحليلياً تبدأ كل منها كالآتي : قال موسى :

وقد ورد في هذه الرسالة ذكر ثلاثة من أطباء المسلمين ، هم ابن زهر الذي ورد اسمه ٢٦ مرة والتيمى الذي ورد اسمه ٢٠ مرة ، وابن رضوان الذي ورد ذكره ثلاث مرات ، وكان من أطباء مصر في القرن الحادى عشر للميلاد .

والكتاب يقع فى خمسة وعشرين فصلاً : يبحث فى التشريع ووظائف الخلوقات الحية ، والأمراض الباطنية ، وعلامات الداء وتشخيصه ، وأسبابه وعلاجه ، ويبحث فى الحميات ، ويوضح طرق تمرين الطبيب على معالجتها ، ويبين المسهلات والمقيات ، ويتعرض لأمراض النساء وتدير الصحة والرياضة والاستحمام والصيدلة ؛ كما يناقش فى النهاية جالينوس فيما ورد عنه من التناقض فى آرائه مناقشة دقيقة ؛ إلا أنها لا تخلو من أدب جم وإعجاب به ، وهذا الجزء من الرسالة هو من أهم ما ورد فى أدب الطب العربى ، وقد أصبح الكتاب فى مجموعه من المراجع التى يعتمد عليها الأطباء منذ القرن الثانى عشر .

وتوجد منه نسخة خطية نُقلت من مخطوط ليوسف بن عبد الله ابن أخت موسى وتلميذه المحبوب ، ويرجع تدوينها إلى سنة ١٢٠٥ أى بعد مدة وجيزة من وفاة المؤلف ، وقد ذكر يوسف أن خاله لم يراجع فقرات الكتاب الأخيرة ؛ لأن المنية عاجلته .

وكان من شدة الاهتمام بهذا الكتاب أن نقله شرحيا بن إسحق في سنة ١٢٧٧ إلى العبرية ، وترجمه ترجمة ثانية العالم ناثن هماثي (Nathan Hamath) من مدينة روما سنة ١٢٧٩ ، ثم ظهرت له في القرن الثالث عشر أيضاً ترجمة لاتينية مترجم مجهول ، وقد بلغ من العناية به أنه طبع جملة طبعات^(١) .

ويذكر علماء العرب لموسى « كتاب المختصر » لكتب جالينوس أحد علماء الإغريق الذين عاشوا في القرن الثاني ب . م . أشهر أطباء العالم القديم . وقد اشترك تلميذه يوسف بن عقنين معه في وضع هذا المختصر^(٢) ، ونعتقد أن مختصر جالينوس كان السبب المباشر في إخراج فصول القرطبي لأنه كان يدرس لنفسه بادي ذي بدء تعاليم جالينوس الطبية ، ولما وجد أن كثيراً منها يحتاج إلى توضيح أو إلى انتقاد أخذ ينشئ تلك الفصول .

أما فيما يتعلق بهذا المختصر فيقول القفطى : « وصنف موسى مختصراً لواحد وعشرين كتاباً من كتب جالينوس بزيادة جملة على ستة عشر ، فجاء في غاية الاختصار وعدم الفائدة لم يفعل فيه شيئاً^(٣) » .

ويقول عبد اللطيف البغدادى في هذا المختصر : وعمل كتاباً في الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس ومن خمسة كتب أخرى ، وأراد أن لا يغير حرفاً إلا أن يكون واو العطف أو فاء وصل ، وإنما ينقل فصولاً يختارها^(٤) . وكذلك يذكر ابن أبي أصيبعة هذا الاختصار دون أن يبدى رأيه في هذا العمل^(٥) .

(١) في بولونيا بإيطاليا سنة ١٤٨٩ ، وفي البندقية بإيطاليا أيضاً سنة ١٤٩٧ ، وسنة ١٥٠٠ ، وفي بال بسويسرا سنة ١٥٧٩ .

(٢) M. Steinschneider : Die Arabische Lit. der Juden. p. 229.

(٣) تاريخ الحكماء ص ٣١٩ .

(٤) الرحلة المصرية لعبد اللطيف البغدادى ص ٩ .

(٥) عيون الأنباء ج ٢ ص ٢٠٥ .

ولم يصل إلينا من هذه الرسالة نسخة واحدة كاملة بالعربية ، وقد ترجمت إلى العبرية ^(١) .

وكذلك أنشأ للوزير القاضي الفاضل مقالة طبية باسم السموم والتحرز من الأدوية القتالة في سنة ١١٩٨ هـ في أخريات أيام موسى ، لذلك عرفت بالمقالة الفاضلية .

وإذا كان موسى في فصول القرطبي يعتمد على نظريات جالينوس قبل كل شيء فإنه في مقالاته الفاضلية يبرز تجاربه الخاصة ، ومنها يقف الباحث على آرائه الشخصية في علم الطب .

وهي مع كونها موجهة إلى القاضي الفاضل ، ليست من الرسائل الموضوعية للجماهير لأن كل ما فيها من اصطلاحات وبحث في المشاكل الطبية يدل على أنه وضعها للأطباء وحدهم .

وتشتمل المقالة على مقدمة وفصاين كبيرين ، أما المقدمة فيمدح فيها القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني ، ويذكر فضله في استحضار عقاقير طبية من بلاد نائية وزعها على المرضى ، ثم يذكر أنه ألح عليه في وضع رسالة عن السموم وكيفية معالجة عض الحيوانات ولدغات الحشرات السامة .

ويصف في الفصل الأول العقاقير والأدوية التي يعالج بها المصاب بالعض أو اللسع كما يبحث في الباب الثاني عن السموم المختلفة وهو يعتمد في كثير منها على ابن زهر الأنديلسي ، وقد ترجم موسى بن تبون هذه المقالة إلى العبرية ونقلها العالم المسيحي أرمنجو بلاسيوس (Armengaud Blasius) من مدينة

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen des (١) Mittelalters. p. 762.

(١٠ — ابن ميمون)

مونبيليه إلى اللغة اللاتينية ، وكانت هذه الترجمة هي التي اقتطف منها الأطباء الإفرنج مقتطفات شتى منذ القرن الثالث عشر^(١) .

أما مقالاته في تدبير الصحة فقد وضعها الملك الأفضل على بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب^(٢) الذي تولى عرش مصر من سنة ١١٩٨ — ١٢٠٠ تلبية لأمر ذلك الملك لأنه كان كثير الأسقام ، عصبى المزاج منقبض النفس . والمقالة من أهم ما دججه يراع موسى في الطب ، ويعتقد العالم شتينشneider أن أحد الناسخين أطلق عليها اسم الأفضلية تشبيهاً لها بالمقالة الفاضلية^(٣) .

وقد ترجمها موسى بن تبون إلى العبرية في سنة ١٢٤٤ وترجمها إلى اللاتينية عالم فجهل اسمه ، وهناك ترجمة أخرى للعالم (Jean de Capoue) على أن الترجمة التي نالت الرواج العظيم هي المنسوبة للمترجم المجهول ، وقد نشر العالم كرونر (H. Kroner) سنة ١٩٢٤ النص العربي الأصلي اعتماداً على مخطوط وجده بمكتبة اكسفورد كما وضع لها ترجمة ألمانية^(٤) .

وقد ذكر في مبدأ هذه المقالة أنه يقصد « شفاء مولانا من أمراض جعل الله الأسقام مجابة لمقره العالي ، والصحة والسلامة مصاحبتين له دائماً نظراً لأن مولانا يشكو من يبس الطبيعة وتحجرها في أكثر الأوقات من تفكير

(١) وقد نشر شتينشneider هذه المقالة باللغة الألمانية Gifte und ihre Heilung von Moses Maimonides in Archiv für phil. Anatomie. Vol. 57, 1873. p. 109 — 62 وقد جاء فيها المترجم يبحث طريف عن تأثير أسرة ابن زهر في البيئات الطبية العلمية بالأندلس ، وترجمها رينوتيش إلى الفرنسية D. J. Rabinovicz Traité des poisons. Paris. 1865.

(٢) عيون الأنباء ج ٢ ص ١١٧ .

(٣) M. Steinschneider : Übersetzungen des Mittelalters. p. 769

(٤) مجلة Janus : Archives internationales pour l'Histoire de la Medicine et la Geographie medicale. Tome. XXVIII. 1924.

واستيحاش وتوقع موت ؛ وأنه كثير التخمة . . . »

أما المرض الذى أصاب الملك الأفضل فكان نتيجة إفراطه فى اللهو والانغماس فى الشهوات حتى أدى إلى « اختلال أحوال الأفضل ، وسوء تدبيره ، وقبيح سيرته فأنحرف عنه عمه الملك العادل ونهاه فلم ينته . . . وكان قد أقبل الأفضل بدمشق على اللعب ليله ونهاره وتظاهر بلذاته ، وفوّض الأمور إلى وزيره ثم ترك اللعب من غير سبب وتاب وأزال المنكرات ، وأراق الخور ، وأقبل على العبادة ولبس الخشن من الثياب وشرع فى نسخ مصحف بخطه ، واتخذ لنفسه مسجداً يخلو فيه لعبادة ربه ، وواظب على الصيام ، وجالس الفقراء ، وبالغ فى التقشف حتى صار يصوم النهار ويقوم الليل . . . »^(١)

وهى فى أربعة فصول : الفصل الأول فى تدبير الصحة ، والفصل الثانى فى تدبير المرضى حيث لا يوجد طبيب أو حيث يكون طبيب مقصر لا يوثق بعلمه ، والفصل الثالث فى تدبير صحة الملك الأفضل بحسب الأعراض التى كان يشكو منها ، والفصل الرابع يشتمل على نصائح تجرى مجرى الوصايا النافعة على العموم والخصوص للأصحاء والمرضى فى كل مكان وزمان ؛ وقد اقتطفنا من هذه المقالة نبذة تدل على أن الطبيب فى نظره ليست مهمته وصف الأدوية والعقاقير المرضى لحسب ؛ بل إن مهمته المثلى هى علاج الحالات النفسية حيث يقول بهذا الصدد ما يأتى : ومعلوم لدى مولانا أدام الله أيامه أن الانفعالات النفسانية لها تأثير عظيم فى الجسم بين ظاهر للكل ؛ فإن الإنسان القوى البنية الجهير الصوت الناضر الوجه إذا فاجأه خبر يحزنه حزناً عظيماً تغير لونه ، وذهبت نضارة وجهه ، وانحمت قامته ، وانخفض صوته ولورام رفعه بمجهود لما قدر ،

(١) (راجع كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزى طبع الأستاذ محمد مصطفى زيادة بمصر سنة ١٩٣٤ ج ١ القسم الأول ص ١١٨ — ١٢٣) .

وضعت قوته ، وانخفض نبضه ، وغارت عيناه ، وبرد سطح جسمه ، وقالت شهوته ، وعلة هذا التأثير هو غور الحرارة الغريزية والدم داخل البدن ، وبالعكس فإن الشخص الضعيف الجسم ، الحائل اللون ، الضعيف الصوت إذا اتصل به أمر يسره سروراً عظيماً قوى جسمه ، وارتفع صوته ، وأثار وجهه ، وأسرعت حركاته ، وارتفع نبضه ، وسخن سطح جسمه ، وظهر الفرح والسرور عليه ظهوراً لا يستطيع أن يكتمه ، وسبب هذا هو حركة الحرارة الغريزية والدم نحو ظاهر البدن ، وكذلك حالات المنهزم والظافر بيّنة ؛ إذ يكاد المنهزم لا يبصر لقلة الروح الباصر وتبدده . أما الظافر فإنه يزيد نور بصره زيادة عظيمة حتى يخيل إليه أن النور قد زاد ونما ، وهذا المعنى واضح لا يحتاج إلى دليل ؛ لهذا كان على الأطباء واجب هو العناية بالحركات النفسانية وتفقدتها في حالتها الصحية والمرض قبل كل شيء . رغبة في أن يكون كل مريض وكل صحيح مسروراً منبسط النفس بعيداً عن الانفعالات الموجبة للانقباض ، وبهذا تدوم صحة الجميع . . . على أن من يغلب عليه الهم والتفكير الطويل والاستيحاش لا يمكن الطبيب الماهر من حيث هو طبيب فقط أن يعالجه علاجاً ناجحاً ، وإنما يعالجه من له إلمام بالفلسفة العملية والمواعظ والآداب الشرعية ، فإن الفلاسفة كما وضعوا كتباً في العلوم وضعوا كتباً في إصلاح الأخلاق وتأديب النفس وطريق اكتسابها الفضائل حتى لا يصدر عنها إلا أفعال الخير ، وكذلك الآداب الشرعية والمواعظ والحكم المأخوذة عن الأنبياء عليهم السلام أو عن أتباعهم ، ومعرفة سيرهم الفاضلة تصاح أحوال النفس فلا يصدر عنها إلا أفعال الخير ، ولذلك لا نجد الانفعال شديداً جداً إلا عند أشخاص لا علم لهم بالأخلاق الفلسفية أو الآداب والمواعظ الشرعية كالصبيان والنساء والأغمار من الرجال ، فإنهم لرخاوة أنفسهم يهاونون ويجزعون إذا مسهم الضر ونزلت بهم آفة

من آفات الدنيا، وربما عظم المصائب عليهم فيموت الشخص منهم لقلة أدب نفسه وكذلك من نال منهم خيراً عظيماً، يزداد عجباً، ويعظم ضحكاً، وتشتد روعته حتى لقد يموت بعضهم من شدة الفرح، وعلة هذا كله ضعف النفس وجهلها بحقائق الأمور. أما الأقوام الذين راضوا أنفسهم على الأخلاق العظيمة أو الآداب والمواظب الشرعية فإنهم يكتسبون الشجاعة حتى لا تتأثر معها نفوسهم ولا تنفعل إلا يسيراً بقدر ما ينبغي، وكلما كان الشخص أكثر رياضة لنفسه كان أقل انفعالاً في جميع الأحيان أعنى في حالتي النعمة والنقمة؛ حتى أنه إذا نال خيراً عظيماً من خيرات الدنيا، وهي التي يسميها الفلاسفة الخيرات المظنونة لا تعظم عنده ولا تفسد نفسه ولا يبطر، وكذلك إذا ناله شر عظيم من شرور الدنيا وهي التي يسميها الفلاسفة الشرور المظنونة لا يهلع ولا يجزع بل يصبر صبراً جميلاً، وإنما يتهياً هذا للإنسان في نفسه باعتبار حقائق الأمور ومعرفة طبيعة الوجود لأن أعظم خيرات الدنيا ولو دامت مع الإنسان عمره كله أمر حقير جداً لأنها شيء منقطع عن الإنسان بموته كسائر أنواع الحيوان وكذلك أعظم شرور الدنيا إذا قيست بالموت الذي لا بد منه تكون دونه بلا شك، فلذلك يقل التأثير لذلك الشر إذ هو دون الشيء الذي لا بد منه، وبالحقيقة سمّت الفلاسفة خيرات الدنيا وشرورها خيرات مظنونة وشروراً مظنونة لأن ما يظن أنه خير يكون شراً بالحقيقة أحياناً وما يظن أنه من شرورها يكون خيراً بالحقيقة أحياناً أخرى، وكل نال الإنسان مالاً عديداً أو ملكاً عظيماً فكان ذلك سبباً في اعتلال بدنه، وفساد نفسه، وتقصير عمره، وإبعاده عن الله تعالى، وكان ماله بذلك للشقاوة الأبدية، وكل من مال سلبه الإنسان أو ملك انتزع منه فكان ذلك سبباً في صلاح بدنه، وتجميل نفسه بالفضائل الخلقية، وإطالة عمره وتقريبه من بارئه بإقباله على عبادته وكان ماله بذلك للسعادة الأبدية.

قد يُنعم الله بالبُلُوَى وإن عَظُمَتْ ويبتلي الله بعض القوم بالنعم
وإنما نقول بطول العمر أو قصره على رأى الأطباء والفلاسفة وبعض أهل
الشرائع المتقدمة قبل الإسلام ، وبالجملة إن ما يظنه الجمهور سعادة قد يكون شقاوة
بالحقيقة ، وليس الفرض من هذه المقالة تبين حقيقة هذه الأمور وشرحها وتعليم
طرقها ، إذ قد ألف العلماء فى ذلك كثيراً فى كل زمان وعند كل أمة حكيمة تنظر
فى العلوم ، وإنما أشرنا بهذه الإشارة رغبة فى تدريب النفس على قلة الانفعال بالنظر
فى تلك الكتب الخلقية والآداب الشرعية ، والمواعظ والحكم التى صدرت عن
العقلاء حتى تقوى النفس وترى الحق حقاً ، والباطل باطلاً ، فتقل الانفعالات ،
وتذهب الهموم ، ويبعد عن النفس الوحشة والانتقاض وتنشط طيبة عند أى
حالة يكون الإنسان عليها ، وهذا اعتبار نافع جداً تقل معه الأفكار الرديئة والهموم
والغموم ، وربما تتلاشى إذا جعل الإنسان هذا الاعتبار نصب عينيه ، وذلك لأن
كل ما يفكر الإنسان فيه ويحدث الهم والغم والحزن لا يخلو من أحد أمرين :
إما أن يكون فى أمر قد انقضى من تلف مال كان عنده أو موت من كان يعز ،
وإما أن يكون فى أمور يتوقعها ويخاف حلولها كمتوقع نكبة من النكبات .
ومعلوم بالنظر العقلى أن التفكير فيما انقضى وتم لا يفيد شيئاً بوجه ، وأن الحزن
على أمور قد فاتت من فعل ناقص التصور . وأما أعمال الفكر فيما يتوقع أن يحل
فى المستقبل فينبغى تركه أيضاً ، وذلك لأن كل ما يتوقعه الإنسان من قبيل
الممكن قد يقع وقد لا يقع ؛ فكما يكتب ويغتم كذلك ينبغى أن تنبسط نفسه
بالترجى والأمل لعل ما يحصل يكون ضد ما يتوقعه . . . (١)

وله مقالة فى البواسير وضعها « لشاب من أهل الفضل والنباهة وشرف البيت

وجلالة القدر كان يعنيه أمره بسبب إصابته بها « وهي في سبعة أبواب بحث فيها في الهضم والأغذية التي يجب أن تجتنب أو التي تقدم المصاب بهذا المرض ، وفي أدوية هذا الداء ، وفي آراء للطبيب الفارسي الرازي ، والفيلسوف ابن سينا ، والطبيب الأندلسي ابن وافد ، وقد ترجمت إلى العبرية دون أن نعرف مترجمها وعرفت باسم (המחלה והטיפול) ولها ترجمة لاتينية لاندري أنقلت من النص العربي الأصلي أم من العبري ، ولها كذلك ترجمة ألمانية وضعها ه . كرونر طبعها مع النص العبري الأصلي ^(١) .

وله كذلك مقالة في الربو وضعت لمريض نبيل شكا من آلام شديدة في رأسه حتى لم يتحمل عمامته وكان مصاباً بضيق النفس وقد عاش بالإسكندرية ، وقد بحث فيها الأسباب التي تؤدي لظهور هذا الداء ، وأشار إلى الأجواء الملائمة للمصابين به ، ونصح المريض بالحضور إلى مصر لأن جوها يلائم في أحوال كثيرة حالة المصابين بهذا المرض ، ثم أشار فيها إلى الأطباء بأن يعنوا بهذا المرض عناية خاصة وذكر لهم ما حدث لبعض أطباء المغرب الذين عالجوا الأمير علي بن يوسف وكان ضحية جهلهم ، وقد ترجمها العالم الفرنسي أرمنجود (Armengaud Blasius) إلى اللاتينية حوالي سنة ١٣٠٢ ^(٢) ، وترجمها رجل مجهول بعد وفاة المؤلف بمدة وجيزة في سنة ١٢١١ من النص العربي ، كما أن لها ترجمة عبرية أخرى وضعها من النص اللاتيني العالم شموئيل بنبنيسقي ، وهناك ترجمة عبرية أخرى وضعها العالم

H. Kroner : Die Haemorrhoiden in der Medizin des XII (١)
und XIII Jahrhunderts. في مجلة Janus ج ١٦ سنة ١٩١١ م ٤٤١ — ٤٥٦
و ص ٦٤٥ — ٧١٨ . M

M. Steinschneider : Die europäischen Übersetzungen aus (٢)
dem arabischen Sitzungsbuch d. Kais. Ak. der Wiss. in Wien. Vol.
151. Wien. 1905. p. 33.

يوشع بن شاطبي ، وكان العالمان المذكوران من أديباء الأندلس في القرن الرابع عشر .
وله مقالة في شرح فصول أبقراط .

أما أبقراط الإغريقي فيُحَسَّب عند العرب شيخ الأطباء ، وقد وُلِدَ في جزيرة
كيوس في القرن الخامس ق . م . ونقل كتابه فصول أبقراط إلى العربية العالم
السرياني إسحق بن حنين الذي توفي سنة ٨٧٧ ب . م . وكان موسى بن ميمون
يسترشد كثيراً بفصول أبقراط في أثناء العلاج العملي . فمن هنا وضع هوامشه
وتعليقاته على فصول أبقراط كما فعل بفصول جالينوس .

وقد ترجم شموئيل بن تبون شرح فصول أبقراط إلى العبرية كما أن هناك
ترجمة أخرى لهذه المقالة مترجم مجهول ، وقد نشر شتتينشneider النص العربي
الأصلي مع ترجمة ألمانية ^(١) . وله أيضاً مقالة في الجمع وضعها السلطان حمزة الملك المظفر
تقي الدين أبي سعيد عمر بن نور الدين الذي حكمها من سنة ١١٧٩ - ١١٩٢ .
وقد قسم المؤلف مقالته إلى تسعة عشر فصلاً صغيراً بحث فيها أحوال المخاططة
الجنسية والأدوية والأغذية النافعة في ذلك ، والأسباب التي تضعف شهوتها
وأضداد ذلك من الأعراض النفسانية .

وقد جاء فيها بكثير من نظريات ابن سينا وابن زهر ، وترجم العالم زرخيا
(זרחיה בן יצחק בן יעקב) هذه المقالة إلى العبرية ونشر كرونر (H. Kroner)
المقالة بالنص العربي الأصلي مع ترجمة ألمانية ^(٢) . وله مقالة شرح العقار ذكرها
ابن أبي أصيبعة ^(٣) ولم يذكرها غيره من علماء العرب حتى كان يشك في صحتها إلى أن

M. Steinschneider : Die Vorrede des Maimonides zu
seinem Commentar über die Ophorismen des Hyppocrates.
Zeitschr. d. D. M. G. Vol. 48, 1844 p 218 — 234.

(٢) مجلة Janus سنة ١٩١٦ ص ٢٠٤ — ٢٤٧ .

(٣) عيون الأنباء ج ٢ ص ١١٧ .

ظهرت نسخة واحدة لهذه المقالة في استانبول^(١) ، وهذه النسخة بخط الطبيب ابن البيطار المولود بمدينة مالقة بالأندلس في أواخر القرن الثاني عشر الذي جال في بلاد المغرب ومصر والشام إلى أن استوطن بمدينة دمشق وتوفي بها سنة ١٢٤٨ ، وقد عنون ابن البيطار المقالة بما يأتي : كتاب شرح العقار تأليف الرئيس أبي عمران موسى بن عبد الله الإسرائيلي المغربي .
أما الغلطة التي اقترفها ابن البيطار في نسب موسى إلى عبد الله كما فعل غيره من علماء العرب فلا تؤدي مطلقاً إلى الشك في أنه شخص آخر غير موسى ابن ميمون .

وقد ذكر موسى بين مصادره ابن جابل وأحمد بن محمد الغافقي ، وأبا المطرف عبد الرحمن بن وافد اللخمي وابن سمجون ، وهم جميعاً من العلماء المسلمين بالأندلس في القرن العاشر والحادي عشر الميلاد كما ذكر عالماً يهودياً من الأندلس أيضاً هو : مروان بن جناح الذي عاش في القرن الحادي عشر .

وقد جمع فيها موسى أسماء العقار من مؤلفات عربية شتى كما أدمج فيها أسماء عقاقير كانت متداولة على ألسنة الناس في الأندلس والمغرب ومصر والشام ، ويعتقد العالم مايرهوف أنها من المقالات التي دونها في أخريات أيامه^(٢) .

وآخر ما صنقه موسى بن ميمون في الطب هو مقالة بيان الأعراض وقد دونت حوالي سنة ١٢٠٠ ب . م . أي قبل أن يطرد الملك العادل سيف الدين الملك الأفضل من الديار المصرية بزمان قصير ويغتصب العرش لنفسه ولذريته .

(١) ويرجع الفضل في إظهار هذه المقالة إلى العالم رتر (Ritter) الذي أرسلها إلى العلامة ماكس مايرهوف بالقاهرة فبدأ يترجمها إلى الفرنسية وإلى الآن لم تظهر طبعها .

(٢) Max Meyerhof: Sur un ouvrage Médical Inconnu de Maimonide. Extrait des Mémoires de l'Institut Français. 1934. p. 1 — 7. M. Meyerhof : Sur un Glossaire de Matière Médicale Arabe. Extrait du Bulletin d'Institut d'Egypte. Tome. XVII. 1935. P. 229—235.

ومن الغريب في الأمر أن يدعى الملك الذي وجهت إليه المقالة ملك الرقة وقد امتنع شتاينشneider^(١) من أن يبدى رأيه في نسبته « ملك الرقة » أما كرونر فيرجح أن المقصود بملك الرقة هو الملك الأفضل^(٢) وقد وافق الدكتور مايرهوف على هذا الرأي ، ويعتقد أن الملك الأفضل الذي كان في ذلك الحين مريضاً قد نهكته الأسقام المضنية ربما انتقل في ذلك الحين من العاصمة إلى الرقة بصعيد مصر^(٣) لذلك سماه صاحب المقالة بهذه التسمية ، ونحن لا نميل إلى الترجيح كما فعل العالمان المذكوران ، ونترك الباب مفتوحاً على مصراعيه حتى تنجلي الحقيقة في هذه التسمية الغريبة ، إذ من المحتمل أن يكون المقصود أحد الأمراء في العراق أو الديار الشامية التي فيها بعض مدن عرفت بهذا الاسم^(٤) كما يكون من المحتمل

(١) M. Steinschneider : Heb. Übers. des Mittelalters p 744.

(٢) مجلة Janus XXXII 1928 p 16.

(٣) في مديرية الجزيرة بلدتان باسم الرقة وهما الرقة الغربية والرقة الشرقية ، راجع كشف أسماء المديرية والمدن للحكومة المصرية مصلحة المساحة المصرية طبع سنة ١٩٢٥ ص ١١١ و ١١٣ .

(٤) يذكر ياقوت أن الرقة على الفرات وقال إن بينها وبين حران ثلاثة أيام ، وهي معدودة في بلاد الجزيرة لأنها من جانب الفرات الشرق ، ويقال لها الرقة البيضاء ... والرقة الوسطى طولها ثلاث وسبعون درجة ... وكان بالجانب الغربي من الفرات مدينة أخرى تعرف برقة واسط وأسفل من الرقة بفرسخ توجد الرقة السوداء ... والرقة أيضاً مدينة من نواحي قوهستان ... والرقة البستان المقابل للتاج من دار الخلافة ببغداد وهي بالجانب الغربي

(معجم البلدان لياقوت الحموي طبع Wüstenfeld بمدينة ليبسيك سنة ١٨٦٦ ج ٢ ص ٨٠٢ — ٨٠٤) ويذكر التلحود مدينة الرقة على الفرات في بلاد الجزيرة (٥٥٥٥ b 32) والرقة الوسطى التي وجدت قرب مدينة سورا العراقية (٥٥٥٥ a 26) وغيرها بفلسطين (٥٥٥٥ b 5 ، a 6) وقد ورد للرقة الفلسطينية ذكر في الكتاب المقدس أيضاً (سفر يوشع فصل ١٩ آية ٣٥) .

ويقول المفريزي إن مدينة الرقة بين بحر القلزم وجبل الطور كان بها عندما خرج موسى عليه السلام ببني إسرائيل من مصر قوم من لحم آل فرعون يعبدون البقر ... وآثار هذه المدينة باقية إلى اليوم فيما بقى من مدينة فاران . والقلزم ومدين وأيلة تمر بها الأعراب . (كتاب الخطط المفريزية ج ١ ص ٣٦٧) .

كذلك أن تسميته بملك الرقة غير مقصود منها مكان في مصر أو الشام ، بل قصد منها إلى وصف الأفضل بأنه ملك الرقة واللطف .

ويتضح من هذه المقالة أن الأطباء قد وضعوا تقريراً عن حالة الملك الصحية وصفوا فيه الأعراض والأوجاع التي أصابته ، ولم يرق هذا التقرير في عينه بسبب عدم اتفاق هؤلاء الأطباء على طرق المعالجة ، لذلك أوفد رسولاً إلى موسى ابن ميمون بمصر الفسطاط — وكان في ذلك الحين قد شاخ ولا يستطيع الخروج من منزله — يطلب منه مراجعة التقرير والتعليق عليه بما يراه .

ويظهر أن الذي وصل إلى موسى بن ميمون لم يكن تقريراً واحداً ، بل كان جملة تقارير عرضت عليه وبحثها بحثاً وافياً ثم أرفق بها رده الذي يقول في بدايته ما يأتي : ورد على المملوك الأصغر الكتاب المتضمن تفصيل تلك الأعراض التي عرضت لمولانا خلد الله أيامه ، وتبيين أسباب تلك الأعراض وأزمدة حدوثها ، والإخبار بكل جزئية يفتقر الطبيب للسؤال عنها لكل عرض منها ، وسطر فيه ما أشار الأطباء بعمله مما اتفقوا عليه أو اختلفوا فيه ، وعلم المملوك الأصغر علماً يقيناً أن ذلك الكتاب عن إملاء مولانا بلا شك ، والمملوك يقسم بالله تعالى أن فضلاء أطباء عصرنا يقصرون عن معرفة تلك الشكوى ، فكيف يعبرون عنها وينظمونها ذلك النظام ، ولذلك رأى المملوك الأصغر أن يكون جوابه لملك الرقة أدام الله ظله كلام طبيب اطبيب لا كلام طبيب لمن ليس هو من أهل الصناعة ، إذ قد تبين المملوك كمال مولانا في معرفة تلك الأعراض وأسبابها ، وقد علم المملوك تلك الأعراض المستقرة الآن ، وهي التي يرام دفعها وقد ذكر مولانا المملوك الأصغر ما أشار به كل طبيب وأمره بأن يذكر ما عنده في أقوالهم ... أما قول من قال من الأطباء ... الخ^(١) ... ثم ينتقل للبحث في

التقارير ، فتارة يميل إلى قول فئة من الأطباء ، وتارة يميل إلى رأى فئة أخرى وتارة يخرج على جميع ما ورد من الآراء دون أن يتعرض لكرامة أحد ، وبعد أن يتناول التقارير بالبحث فى تسعة عشر فصلاً صغيراً يعرض على الملك نصائحه وإرشاداته الخاصة فيما يجب أن يأكل أو يشرب فى الصيف أو فى الشتاء حتى يسترد قوته ونشاطه الطبيعى ، الى أن يقول فى نهاية المقالة ما يأتى : لقد كان أعظم آمال الملوك الأصغر أن يباشروا خدمة مولانا بحسبه وكلامه لا بقرطاسه وقلمه ، لكن سوء مزاجه الأصلى وضعف بنيته الطبيعية حجبت بينه وبين لذات كثيرة . ولا أقول لذات بل أقول خيرات أعظمها وأسنها مباشرة خدمة مولانا ، فالله المشكور على كل الحالات ، والحمد لله دائماً على كل حال مهما تقلبت الأحوال ، ولا ينتقد مولانا على مملوكه الأصغر ما ذكره فى مقالاته هذه من استعمال الشراب والأغاني التى يكره الشرع كليهما ، إن الملوك لم يأمر بأن يفعل ذلك وإنما ذكر بما تقتضيه صناعته ، وقد علم المشترون كما علم الأطباء أن الخمر فيها منافع للناس ، ويلزم الطبيب من حيث هو طبيب أن يخبر بالأمر النافع سواء أكان ذلك حراماً أم حلالاً ، والمريض مخير أن يفعل أو لا يفعل . وإن سكت الطبيب عن وصف كل ما ينفع حراماً كان أو حلالاً فقد غشّ ولم يبذل النصيحة ، وقد علم أن الشرع يأمر بما ينفع وينهى عما يضر ، والطبيب يخبر بما ينفع الجسم وينبه على ما يضره فى هذه الدار ، والفرق بين الأوامر الشرعية والمشورات الطبية أن الشرع يأمر بامتنال ما ينفع فى الأجل ويحجر عليه ، وينهى عما يضر فى الأجل ويعاقب عليه ، والطب يشير بما ينفع ويحذر مما يضر ولا يحجر على هذا ولا يعاقب على ذلك ؛ بل يعرض الأمر على المريض على جهة المشورة والمريض الخبير ، والعلّة فى ذلك بيّنة لأن ضرر ما يضر من جهة الطب ونفع ما ينفع لا يحتاج لجبر ولا عقاب ،

وتلك الأوامر والنواهي الشرعية لا يتبين في هذه الدار ضررها ولا نفعها ؛ بل ربما ينجل إلى الجاهل أن كل ما قيل إنه يضر لا يضر ، وكل ما قيل إنه ينفع لا ينفع . أما الشريعة فتحت على فعل الخيرات ، وتعاقب على الشرور ؛ كل ذلك إحساناً إلينا ورفقاً بنا لجهلنا ، ورحمة لنا لضعف إدراكنا ؛ فهذا قدر ما رأى المملوك أن يقدمه بين يدي ملك الرقة خلد الله أيامه ، ورأى مولانا الأعلى والسلام ، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية ^(١) .

وقد ترجمت هذه المقالة بعد وفاة موسى بمدة وجيزة إلى العبرية ، كما ترجمت إلى اللاتينية بعد زمن غير بعيد من الترجمة العبرية ، وهناك ترجمة لاتينية أخرى من سنة ١٥١٤ ^(٢) .

وقد عُثِرَ أخيراً في أحد الأديرة القبطية القديمة على مخطوط باسم « كتاب الطب القديم » ألفه طبيب يهودي اسمه موسى بن عبد الله القرطبي الإسرائيلي ، وطبعه الأديب عوض واصف سنة ١٩٠٨ .

أما هذا اليهودي « موسى بن عبد الله » فهو موسى بن ميمون الذي سمي في مقالات عربية كثيرة بهذه التسمية ، كما شرحنا ذلك فيما مضى .

وليس أمامنا في هذا الكتاب رسالة جديدة لموسى بن ميمون ؛ بل كل ما ورد فيه إنما هو مجموعة منقحة مما ورد في أغلب المقالات الطبية المذكورة تصرف فيها طبيب أو راهب مجهول كان له إلمام كاف بنتاج موسى الطبي ، ويظهر أن

Janus XXXII. p. 53 — 54.

(١)

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen des Mittelalters. p. 772—774. M. Steinschneider : Die arabische Lit. der Juden. p. 217. وقد ورد اسم المقالة في فهرس Neubauer : مقالة في بيان بعض الأعراض والجواب عنها . Neubauer: Catalog. N° 1270⁵

هذه المقالات تُجمعت في أحد العصور القريبية من وفاة المؤلف لأنه لم يكن من الميسور له أن يتعرف فيما وصل إليه من مقالات موسى في الطب في القرون المتأخرة . على أن الجامع لم يتعرف فيما وصل إليه من مقالات موسى فحسب ؛ بل أدمج فيما جمعه نظريات كثيرة لحكام آخرين من أطباء المسلمين والإغريق حتى يسوغ لنفسه استعمال تسمية كتاب الطب القديم لأن ما ورد فيه يشتمل على خلاصة وافية من معلومات الطبيب في العصور القديمة والقرون الوسطى . أما وجود هذه المجموعة في أحد الأديرة القبطية فيدل على أن الرهبان والقسس كانوا يضيفون إلى جانب نشر الدين والموعظة تطبيب المرضى كما هو حالتهم إلى اليوم في الأمكنة البعيدة عن المدن .

ويمكننا أن نستدل من وجود كتاب الطب القديم بين الطوائف القبطية على رواج نظريات موسى الطبية في البيئات المسيحية الشرقية ، كما راجت عند الإفرنج وعند اليهود والمسلمين أيضاً . . .

وكما نُسب إلى موسى مراسلات هي في الواقع مزورة ؛ فقد دست عليه . كذلك مقالات طبية يشك العلماء في نسبها إليه كصيفة صلاة الطبيب قبل أن يقدم على عيادة المريض ^(١) .

والخلاصة أن الباحث في نتاج موسى الطبي يخرج منه بأن قيمته في الطب لا تقل عن قيمته في علوم الدين والفلسفة .

ومع أن أغلب مقالاته الطبية ليس من نتاج قريحته ؛ بل فيها الكثير من

(١) Kayserling : Allgemeine Zeitung des Judentums. 1863.

p. 49 .

V. Toeplitz : Das Gebet eines jüdischen Arztes : Israelitisches Familienblatt. Vol. 5. Hamburg. 1902. N° 36.

مدونات أطباء الإغريق والمسلمين واليهود ، فإنه يظهر فيها كما ظهر في غيرها من مصنفاته قوى الحجة ، ذا مقدرة نادرة في تنظيم الموضوعات تنظيمًا منطقيًا دقيقًا تبدو معها كأنها نظريات جديدة تعرض على العامة والخاصة ، يظهر فيها بظهور الملم بكل ما صنف ودون في علم الطب باللغة العربية ، كما يأتي بأمثلة كثيرة متنوعة في أثناء الحاجة . على أن ما ورد من النظريات في مقالاتيه عن تدبير الصحة الملك الأفضل وفي بيان الأعراض للملك الرقة يعدّ من أدق ما دون في الطب العربي في القرون الوسطى ؛ إذ ليس فيما كتب عن مثل هاتين المادتين دراسة أوفى وأكمل مما ورد عنه فيهما وهو لذلك يعدّ بحقّ زعيم أطباء اليهود في تلك العصور . وعلى العموم قد كان لمدونات موسى بن ميمون الطبية الرواج العظيم في الشرق العربي حتى كان الأطباء مثل ابن البيطار وسرجويه ينقلون عنه أقوالاً شتى بحالة لا نعلم معها طبيباً عربياً غيره كان لمصنفاته الطبية رواج إلى هذا الحد . وقد ترجم علماء الغرب مقالاته الطبية منذ القرن الثالث عشر وانتشرت انتشاراً عظيماً في جامعتي مونبيلييه بفرنسا وبادوا بإيطاليا في القرن الرابع عشر ، وكانت هذه الترجمة من أقدم ما طبع في القرنين الخامس عشر والسادس عشر حتى كان كبار أطباء هذين القرنين ^(١) يدرسون هذه المقالات الطبية ، وكانت من الأسباب المباشرة في رواج آراء أطباء العرب الآخرين في البيئات العلمية ، وبما يدل على شدة اهتمام الأطباء بمؤلفاته أن ينقل أطباء من الإفرنج في القرن الثامن عشر منها نصوصاً ويستدلون بها ^(٢) .

(١) Henri de Mondville. Jean de Tourmire. Guy de Chauliac.

Nicolo Falcupei.

(٢) راجع مقالة الدكتور مايرهوف في المجلة الإيطالية Archeion المذكورة من

١٥٣ . وراجع : H. Kroner : Maimonides als Hygieniker في كتاب.

وكذلك كانت هذه المقالات من أهم مراجع أطباء اليهود في القرون الوسطى ،
وإذا كان موسى بن ميمون في الطور الأول من حياته العلمية يتجه نحو التشريع
الإسرائيلي ، وفي الطور الثاني من حياته يوجه جلّ عنايته إلى التأليف في الفلسفة ،
فإنه في الطور الثالث والأخير من حياته ينغمس في بحوث طبية قبل كل شيء ،
وإننا لنعجب من تلك العبقرية التي أدت إلى ذلك الإنتاج العلمي الكثير في
أخريات أيامه في حين أن الممارسة الطبية كانت تشغل معظم أوقاته وأنه كان مريضاً
طريح الفراش .

وعلى العموم يجب أن نلفت الأنظار إلى أن عقلية موسى بن ميمون الطبية
هي التي صبغت موضوعاته الفلسفية والتشريعية بصبغتها ، وذلك لبروز هذه
العقلية واضحة في صفحات شتى من كتابه السراج^(١) .

M. Grünfeld : Hygienie der Juden. p. 243 — 261.

Kroner Hermann : Die Seelenhygienie des Maimonides. 1917.

Münz I : Maimonides als medizinische Autorität. Trier. 1895.

(١) في باب من سفر (פֶּסַחִים אֲבוֹת) بحث في علاج الروح وترقية الأخلاق على
طريقة طبية وفي سفر (פֶּסַחִים) يورد نظرية أحد أحبار المشنا التي يقول فيها إن الرجل النقي
لا يطلب مشورة الطبيب بل يعتمد على الله وحده ولا يتعاطى العقاقير والأدوية ، ثم يرد موسى
على هذه النظرية ويقول : يجب على الإنسان أن يشكر الله بعد تناول الطعام كما يجب أن يقدم
الثناء لله سبحانه وتعالى على أنه خلق مع الدواء الدواء .

H. Kroner : Maimonides Commentar zum Traktat Pesachim.
Berlin. 1906. p. 16 .

فهرس أسماء الكتب العربية والعبرية والأفريقية

يتضمن هذا الفهرس أسماء جميع المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في بحثنا ومراجعتنا لتأليف هذا الكتاب . سواء ما اقتطفنا منه بعض النصوص وأشرنا إليه في ذيل الصفحة التي ورد فيها النص المقتطف وما لم تقتطف منه شيئاً للأسباب التي أوضحناها في مقدمة الكتاب ؛ وذلك لأننا لاحظنا أن الحاجة ماسة للإرشاد إلى جميع المدونات التي لها علاقة بموسى بن ميمون حتى يتمكن الباحث الذي يريد أن يكشف أى ناحية من نواحي حياته التي لم نعرض لها في كتابنا أن يجد المصادر والمراجع التي تساعد على بلوغ غايته .

ومع أن أغلب الموسوعات الشهيرة قد دجبت مقالات ضافية عن موسى ابن ميمون فإننا لم نشر منها إلا إلى ما كتب عنه بعناية علمية وتضمن من المعلومات ما لا يستغنى عنه الباحث . أما غير ذلك فقد أغضينا عنه النظر إذ ليس الغرض أن نسرّد أسماء كل الموسوعات التي ذكرت اسم موسى بن ميمون ولو في مقالة عديمة القيمة .

المصادر والمراجع العربية

الانتصار لواسطة عقد الأمصار لصارم الدين إبراهيم بن دقاق طبع بولاق سنة ١٣٠٩ .

الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل لأبى البن مجير الدين الحنبلى طبع مصر سنة ١٢٨٣ .

الأنيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس
لأبي الحسن علي بن محمد بن أحمد بن عمر بن أبي زرع الفاسي طبع ليدن سنة ١٨٤٣ .
تاريخ الحكماء أو إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطى طبع
ليبسيك سنة ١٩٠٤ .

تاريخ الكامل أو الكامل في التاريخ لعز الدين بن الأثير الجزرى .
تاريخ مختصر الدول لغريغوريوس أبو الفرج بن هرون المعروف بابن العبرى
طبع بيروت سنة ١٨٩٠ .

تاريخ النويرى أو نهاية الأرب في فنون العرب لشهاب الدين أحمد بن
عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم البكرى التيمى القرشى « مخطوط » .
الخطط المقرزية أو المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لتقى الدين
أبو العباس أحمد المعروف بالمقرزى طبع بولاق سنة ١٢٧٠ أو طبع مصر سنة ١٣٢٦ .
دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية المجلد الأول سنة ١٩٣٣ .

ديوان القاضى السعيد هبة الله ابن القاضى الرشيد أبى الفضل جعفر بن
المعتمد ابن سناء الملك مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٩٣١ .

رد على أهل الذمة لغازى بن الواسطى فى مجلة Journal of the American
Oriental Society. Vol. 41.

عبد اللطيف البغدادى فى مصر أو الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة ،
والحوادث المعاينة بأرض مصر طبع سلامه موسى بمطبعة المجلة الجديدة بالقاهرة
(تاريخ الطبع غير مذكور)

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لموفق الدين أبى العباس بن أبى أصيبعة طبع
مصر سنة ١٢٩٩ .

كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفى السيد باشا طبع مصر .

سنة ١٩٢٤ .

كتاب القسّى فى أخبار القدسي عبد الله محمد القرشى الأصفهاني طبع ليدن

سنة ١٨٨٨ .

كتاب المختصر فى أخبار البشر لعماد الدين أبى الفداء إسماعيل بن على

صاحب حمّاه طبع مصر سنة ١٣٢٥ .

معجم البلدان لأبى عبد الله ياقوت بن عبد الله الحوى طبع مصر سنة ١٣٣٤ .

المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لمحبي الدين التيمى طبع ليدن سنة ١٨٤٧ .

نقح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن

الخطيب لأحمد بن محمد المقرئ طبع ليدن سنة ١٨٥٨ — ١٨٦١ .

النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لجمال الدين أبى المحاسن يوسف بن

تغرى بردى طبع مصر سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٥ (١ — ٥) .

المصادر والمراجع العبرية

- אגדת השמד להרמב"ם ועוד ענינים לה' אספסוף אברהם ניינה. הוצאת
מנחם מנדל ברסלוביץ. ברסלובא. תר"ז.
אורה דעין. קצת הערות על הלכות הרמב"ם מאת טוביה ישראל
איסרל. תרכ"ה.
אנטולוגיה של הפילוסופיה העברית מאת יעקב קלצקין. ברלין 1926.
נאוני כבל אהדי תקופת הנאונים מאת מ. פוזנסקי.
דברי ימי עם עולם מאת שמעון דובנוב חלק ד'. ה'. תל אביב. תרצ"ג.
הרצ"ה.
דור דור ודורשיו חלק ד'. מאת א. ה. וייס. הוצאת ניוורק וברלין. תרס"ד.
האלה אלחארין תאליף אלרייס אלעגל מרנו ורבנו משה בן בר מימון.
אעתני בנסבה והסתהחה שלמה בן משה אליעזר זצ"ל מונק. מבע פי פריס
אלמחרסה סנת ה' הרביותרכיו ללברליקה.
דעת אלהים מאת שמעון ברנפלד. ורשא 1897.
דער רמב"ם. ויין לעבען און זאפען. קרוגר הייס. מאנטרעאל. 1933.
דאס רמב"ם לעבענס בעשרייבונג. זאנאדדכקי ישראל. ניוארק. היביו
פובלישינג קאמפ. 1921.
דער רמב"ם. רבנו משה בן מימון. פינענבוים. ב'.
הרמב"ם שיטתו ועיקרי דעותיו מאת י. כסוף. הוצאת אמנות. תרצ"ה.
הרמב"ם בתור בעל הלכה מאת הבבלי. השלוח ט"ז.
היהוס המדעי בין הרמב"ם והרמב"ם מאת שמואל קרויס. ברויטשוב. תרס"ה.
המכלית וההוארים בתורה הרמב"ם. ירושלים. תרצ"א. בתוך הרבין שנה
א' ספר ד'. שנה ב' ספר א'.
הרמב"ם פרשן המקרא מאת ד' בנימין זאב בנה. מתרגם בנימין ע"י
א. ז. רבינוביץ. תל אביב. תרצ"ב.
חמדה גנוזה מאת עדלמאן. קינסברג. 1851.
יזורון כרך ג' מאמר מאת ש. י. רפפורט. (שי"ר).
כרם חמד חלק ג' מאת ש. ה. לוצאטו; חלק ה' מאמר מאת ש. י. רפפורט
מודה מקום דמורה: אסיפת שירים הנוגעים לרמב"ם וספריו המפורסמים
מאת מ. שטיינשניידר בתוף קבין על יד. שנה א. תרמ"ה.
מודה נבוכים חברו בלשון ערבית רבינו משה בר מימון ונעתק ללשונו

ע"י ר' יהודה בן שלמה אלמדי עם העדות מאת דוד יע. ב. שיאה. לונדון
1851 1879

מהבנת קטעי הרמב"ם. תרצ"ה. "נוסטרוני".
מנחת קנאות אבא מארי דון אסטרוני. פרסבורג. 1838.
מקורות להולדות הרמב"ם. מאת דוד בן ציון דינבורג. תל אביב. תרצ"ה.
מנחת חטא חדשע מאת א. כהנא. השלוח. ט"ו.
נר הנערב מאת הרב מ. מלידאמניוויטש. תרע"ו.
נשעי נעמנים מאת היילברג. ברסלוי. 1847.
סדר הדורות וקורות הימים. אוקספורד. הוצאת גייבור. 1887.
ספר הוזהבן מאת אברהם זכות. לונדון. 1857.
פאה הדוד העתיק ללח"ק אברהם תמה. אמסטרדם. תקכ"ה.
צדפתים וספרדים מאת א. מ. ליבשיין. השלוח. ט"ו.
קבוצת מכתבים. הלבדיטשאם. במברג. 1875.
קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו. הוצאת ליבטנברג ליפסיה. 1856.
קיצור הולדות הרמב"ם ומפעליו ד"ה. מעין. תל אביב. תרצ"ה.
רבנו משה בן מימון. קובץ תורנימדעי. הוצאת המרכז העולמי של
המזרחי בעריכת י. ל. הכהן פישמן. ירושלים. תרצ"ה.
רבנו משה בן מימון. רמב"ם "חיו ספריו ופעולותיו המדעיות והפילוסופיות
מאת דוד יצ"ן. ורשא. תרנ"ה.
שלטון השכל מאת אחד העם. השלוח. ט"ו.
שם הגדולים מאת חיים יוסף דוד אדלר. ורשא. 1876.
שמונה פרקים לרמב"ם. בתרגום ר' שמואל אבן תבון. סדורים ומונחים
לפי המקור הערבי מאת דוד א. בן ישראל. תל אביב. תרצ"ה.
שני המאות מאת מ. שטיינשניידר. ברלין. 1847.
הולדות משה בן מימון מאת ד. האלוב. וינה. 1884.
הולדות רבנו משה בן מימון מאת א. ה. וייס. וינא. תרמ"א.
הולדות רבנו אברהם מימון בן הרמב"ם מאת ראובן מרגליות. לוב.
תרי"ך תרצ"א.
הולדות רבני ישראל מאת קלמן שילמן. וילנא. 1878.
תשובות הרמב"ם אספן מתוך כתבי יד וספרי דפוס והוציאן לאור אברהם
חיים פריימן. ירושלים. תרצ"ד.

المراجع الافرنجية

Ahmad Zaki Pacha: Coupe magique dediée à Salah Ad-din. Bulletin de l'Institut Egyptien. Serie V. Tome X.

(1) Alés : Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Tome I. Col. 28—56. Paris. 1909.

(2) Altmann Alexander : More Newuchim (Führer der Verirrten) im Grundriss. Berlin. 1935.

Archives Israélites — Paris. 1851.

Bach J: Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner und Juden. Wien. 1881.

Bacher W : Die Bibelexegese Moses Maimuni's. Strassburg. 1897. Diè Sprachvergleichung Maimunis in Chwolsons Festschrift.

Bacher W : Lettre aux Juifs du Yémen dans la Revue des Etudes Juives. XXXIV.

Bacher W : Die Agada in Maimuni's Werke, in Guttmanns Sammlung « Moses ben Maimon » Band I—II. Leipzig. 1908—1914.

Bacher W : Zum sprachlichen Charakter des Mischne Thora in Guttmanns Sammlung.

Bamberger Fritz : Das System des Maimonides. Berlin. 1935.

Banneth E: Maimonides als Chronologe und Astronom in Guttmanns Sammlung.

Bardoviez : Die rationale Schriftauslegung des Maimuni und die dabei in Betracht kommenden philosophischen Anschauungen desselben. Berlin. 1892.

Basnage : Histoire des Juifs. Paris. 1707.

Bartoloccius J : Bibliotheca magna rabbinica. Rome. 1675-94.

Beer Peter : Leben und Wirken des R. Moses ben Maimon. Prag. 1834.

Beer Peter : Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden. Leipzig. 1852.

Bernhard Joseph : Die beiden grossen Lichter Maimonides und Nachmanides welche die Augen der israelitischen Nation erleuchten in der göttlichen Lehre. Berlin. 1835.

Benisch Abraham : Two lectures on the life and writings of Maimonides. London. 1847.

Berliner A : Zur Ehrenrettung des Maimonides in Guttmanns Sammlung.

Biach Adolf : Maimonides. Ein Beitrag zum jüdischen Geschichts-unterrichts. 1900.

Blau Ludwig : Das Gesetzbuch des Maimonides historisch betrachtet in Guttmanns Sammlung.

Bloch Armand : Zur Erinnerung an den 700 jährigen Todestage des jüdischen Geisteshelden Moses Maimonides. Brüssel. 1907.

Bloch Moise : Le livre des Préceptes. Paris. 1888.

Bloch Philipp : Die jüdische Religionsphilosophie in Winter und Wünsche. Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Tome. II. 1894.

Bloch Philipp : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebouchim in Guttmanns Sammlung.

Bloch Philipp : Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16 Jahrhunderts. Pressburg. 1903.

Bloch Philipp : Largely concerned with a fragment of an anonymous Hebrew « Flugschrift.... ein enthusiastischer Hymnus auf Maimonides. »

Boer Tj(itze) de : Maimonides en Spinoza. Amsterdam. 1927.

Brüll N : Die Polemik für und gegen Maimuni im XIII Jahrhunderte im Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. Frankfurt. a. M. 1879.

Brunner P : Probleme der Teleologie bei Maimonides. Thomas von Aquino und Spinoza. Heidelberg. 1928.

Bukofzer J : Maimonides im Kampf mit seinem neuesten Biographen Peter Beer. Berlin. 1844.

Carmoly J : Maimonides und seine Zeitgenossen in jüdische Annalen. 1839. Univers Israélite. 1857-1858.

Cohen Abraham : The teachings of Maimonides. London. 1927.

Cohen Hermann : Charakteristik der Ethik des Maimuni in Guttmanns Sammlung.

Communauté Israélite D'Alexandrie : Huitième Centenaire de Maïmonide. Alexandrie. 1935.

Cousin Victor : Histoire générale de la Philosophie. Paris. 1884.

Crawford : The vision delectable of Alfonso de la Torre and Maimonides's Guide of the Perplexed in the Publication of the modern Language Association of America. XXVIII.

Diesendruck Zwi : Maimonides Lehre von der Prophetie in Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams. New - York. 1927.

Diesendruck Zwi : Die Teleologie bei Maimonides. Wien. 1928.
Dozy ; Histoire des Musulmans d'Espagne. Leiden. 1932.

Dukes ; Philosophisches aus dem Xten Jahrhundert. Nakei. 1868.

Efros Israel : The Problem of Space, New York. 1907.

Efros Israel : Philosophical Terms in the Moreh. New-York. 1925.

Eisler : Vorlesungen über die Philosophie des Maimonides. Wien. 1870.

Elbogen Ismar : Das Leben des Rabbi Mosche ben Maimon aus seinen Briefen und andern Quellen. Berlin. 1935.

Elbogen I : Abraham Geigers Leben und Lebenswerk. Berlin. 1910.

Eppenstein Simon : Beiträge zur Pentateuchexegese in Guttmanns Sammlung.

Eppenstein Simon : Moses ben Maimon. Ein Lebens und Charakterbild in Guttmanns Sammlung.

Ersch und Gruber : Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaft und Kunst.

Falkenheim Simon : Die Ethik des Maimonides. Königsberg. 1832.

Finkelscherer : Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik. 1894.

- Fleg Edmond: Anthologie juive. Paris. 1922.
- Foucher de Careil: Leibnitz, la philosophie juive et la Cabale. Paris. 1861.
- Frank A: Religion et Philosophie. Paris. 1867.
- Frank A: Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris. 1875.
- Friedländer Israel: Der Sprachgebrauch des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1902.
- Friedländer Israel: Selections from the Arabic Writings of Maimonides, edited with introduction and notes. Leiden. 1909.
- Friedländer Israel: Die arabische Sprache des Maimonides. Der Stil des Maimonides in Guttmanns Sammlung.
- Friedländer Israel: Moses Maimonides. New-York. 1905.
- Friedländer M: The Guide of the perplexed of Maimonides translated from the original arabic text. London. 1904.
- Funk Salomon: Das Grundprinzip des biblischen Strafrechtes nach Maimonides und Hofrat Müller. Berlin. 1904.
- Fürstenthal. R. J: Das jüdische Traditionswesen nach Maimuni. Breslau. 1842.
- Gaster M: Dictionary of an unknown Work of Maimuni in Academy. XLVI.
- Geiger Abraham: Moses ben Maimon. Breslau. 1850.
- Geiger Abraham: Jüdische Zeitschrift. IX-XI.
- Gérando de: Histoire comparée des systèmes de philosophie. Paris. 1822.
- Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums durch W. Bacher, M. Braun, D. Simonsen, unter Mitwirkung von J. Guttmann. Band I-II. Leipzig. 1908-1914.⁽¹⁾
- Glazer Normann: Rabbi Mosche ben Maimon. Ein systematischer Querschnitt durch sein Werk. Berlin. 1935.
- Goitien: Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Literatur, Berlin. 1890.

Goldberger Ph: Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Maimonides. Leipzig. 1902.

Goldziher. I: Jewish Quarterly Rev. VI.

Gottheil Richard: Fragments of the Cairo Genizah in the free collection. New - York. 1927.

Grätz Hermann: Geschichte der Juden. VI. Leipzig. 1875.

Grossmann Louis: Maimonides, a paper read before the philosophical society of the University of Michigan. New-York. 1890.

Grüll B: Die Lehre von Kosmos bei Maimuni und Gersonides. 1901.

Grünfeld A: Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen in Bauemker Beiträge. Münster. 1909.

Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien. Wien. 1884.

Guttmann J: Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum, Göttingen. 1891.

Guttmann J: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthume. Breslau. 1902.

Guttmann J: Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland in Guttmanns Sammlung.

Guttmann J: Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadia in Festschrift für Israel Levy. Breslau. 1911.

Guttmann J: Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Maimonides als Dezisor in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Das religionphilosophische System der Mutakallimun nach Maimonides. Breslau. 1885.

Heschel Abraham: Maimonides. Verlag Erich Reiss. Berlin. 1935.

Heschel Abraham : Maimonide. Traduit de l'Allemand par Germaine Bernard. Payot-Paris. 1936.

Hirschfeld H: Kritische Bemerkungen zu Munks Ausgabe des Dalalat Alhairin in Monatschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums. 1895.

Horwitz: Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Breslau. 1898.

Höxter J: Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur. Frankfurt. a. M. 1928.

Husik I: A History of Mediaeval Jewish Philosophy. New-York. 1916.

Jacobs J: Jewish Ideals. London. 1896.

Jaraczewsky Ad: Ethik des Maimonides in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. XLVI. 1865.

Jellinek: Philosophie und Kabala. Leipzig. 1854.

Joel Manuel: Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon "Maimonides" Breslau. 1876.

Joel Manuel: Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Breslau. 1863.

Joel Manuel: Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik. Breslau. 1860.

Joel Manuel: Spinoza's theologisch politischer Tractat auf seine Quellen geprüft. Breslau. 1870.

Joel Manuel: Zur Genesis der Lehre Spinoza's. Breslau. 1871.

Joel Manuel: Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Breslau. 1876.

Jolovicz Heimann: Über das Leben und die Schriften Musa ben Maimun "Maimonides". Königsberg. 1857.

Jost I. M.: Geschichte der Israeliten. IV. Berlin. 1820-'28.

Jourdan A: Recherches critiques sur l'âge et l'Origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques. Paris. 1843.

Jüdisches Lexikon. Berlin 1297.

Jewish Encyclopedia. IX. New-York 1905.

Kahan Hermann: Hat Moses Maimonides den Krypto - Mohammedanismus gehuldigt? Nach geschichtlichen Quellen untersucht. Berlin. 1899.

Kaminka A: Die rabbinische Literatur der spanisch - arabischen Schulen in Winter und Wünsche. Die jüdische Literatur. II. 1893.

Kaminka A: Moses Maimonides als geistiger Führer in unserem Zeitalter. Wien. Maimonides Institut. 1926.

Karpeles G: Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin. 1896.

Karppe. S: Origines et nature du Zohar. Paris. 1901.

Kaufmann David: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie. Gotha. 1877.

Kaufmann D: Die Sinne im Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest. 1883-84.

Kaufmann D: Der Führer Maimuni's in der Weltliteratur. Berlin. 1898.

Kaufmann D: Lettre aux Juifs du Yémen dans la Revue des Etudes juives. XXIV.

Kaufmann D: Gesammelte Schriften. Tome II. Breslau. 1911.

Knoller: Das Problem der Willensfreiheit in der ältern jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Leipzig. 1884.

Kohler - Kaufmann: Systematische Theologie des Judentums. Leipzig. 1910.

Kramer J: Das Problem des Wunders von Saadia bis Maimuni. Strassburg. 1903.

Kroner Hermann: Eine medizinische Maimonides Handschrift aus Granada. Leiden. 1916.

Kroner H: Die Seelenhygiene des Maimonides. 1914.

Kroner H: Maimonides als Hygieniker. Mit Ergänzungen von M. Grünwald. 1926.

Kroner H: Der mediziner Maimonides im Kampfe mit dem Theologen. Überdorf - Bopfingen. 1924.

Lemans M: Levensbeschrijving van Maimonides. Amsterdam. 1815.

Lévy Louis - Germain: La Métaphysique de Maimonide. Paris. 1905.

Lévy Louis - Germain: Maimonide. Paris. 1932.

Loew J. H: The History of Philosophy. London. 1880.

Macht David Israel: Moses Maimonides. (in memoriam. 1205-1905) 1906.

Maimon Salomon: Lebensgeschichte. Tome. II. Berlin. 1792.

Mainz Ernst: Zum arabischen Sprachgebrauch des Maimonides. Leipzig. 1932.

Margulies S:

Per il VII centenario dalla morte di Maimonide. discorso. Trieste. 1905.

Marx Alexander: The correspondence between the rabbis of Southern France and Maimonides about astrology. 1932.

Meyerhof Max: L'œuvre médicale de Maimonide dans "Estratto dall Archivio di storia della scienza" Archeion. V. XI. 1929.

Meyerhof Max: Sur un ouvrage Médical inconnu de Maimonide. Extrait des Mémoires de l'Institut Français. Tome. LXVIII. Caire. 1934.

Meyerhof Max: Sur un glossaire de Matière Médicale Arabe. Extrait du Bulletin de l'Institut d'Egypte. Tome. XVII. Caire. 1935.

Michel: Die Kosmogie des Maimonides und des Thomas von Aquino in Philosophisches Jahrbuch. IV. 1891. und V. 1892.

Michel W: Die Erkenntnisstheorie Maimonides. Berlin. 1903.

Mittwoch Eugen: Musa Ibn Maimoun 'Maimonides' in Encyclopedia of Islam.

Müller: De Godsleer der Middeleeuwsche Joden, Groningue. 1898.

Munk Salomon: Reflexion sur le culte des anciens Hébreux. dans la Bible de Cahen. Paris. 1833.

Munk S: Archives Israélites. Paris. 1851.

Munk S: Notice sur Joseph ben Jehouda dans le Journal Asiatique. 1842.

Munk S: *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris. 1859.

Münz Isak: *Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss*. Berlin. 1887.

Münz I: *Rabbi Moses ben Maimon*. Theil. I. Mainz. 1902.

Münz I: *Moses ben Maimon "Maimonides" Sein Leben und seine Werke*. Frankfurt a. M. 1912.

Münz I: *Maimonides als medizinische Autorität*. Trier. 1895.

Niemcewitsch: *Crescas contra Maimonides*. Lublin. 1917.

Nirenstein Samuel: *The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus and Averroes. A study in the religious philosophy of the twelfth century*. Philadelphia. 1924.

Nitsch: *Maimonides in Jahrbücher für protestantische Theologie*. 1876.

Neumark D: *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*. I. II. Berlin. 1907, 1910.

Ottensoser D: *Briefe über den Moreh des Maimonides*. Furth. 1846.

Ottensoser D: *Analekten aus den Schriften des Maimonides*. Furth. 1848.

Pagel J: *Maimuni als medizinischer Schriftsteller in Guttmanns Sammlung*.

Pearson K: *Maimonides and Spinoza in Mind*. VIII.

Peritz M: *Das Buch der Gesetze in Guttmanns Sammlung*.

Peritz M: *Das Buch der Gesetze*. Breslau. 1882.

Perles Josef: *Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene lateinische Übersetzung des Maimonidischen Führers*. Breslau. 1875.

Philippsohn L: *Die Philosophie des Maimonides in Predigt und Schul-Magazin*. I. XVIII. Magdeburg. 1834.

Picavet: *Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris. 1905.

Pococke Ed: *Porta Mosis*, Oxford. 1665.

Pollock F: *Notes of the Philosophy of Spinoza in Mind*. III.

Ravicz M: Der Kommentar des Maimonides zu den Sprüchen der Väter. Freiburg. 1910.

Renan Ernest: Averroés et l'Averroïsme. Paris. 1866.

Rohner A: Das Schöpfungsproblem bei Maimonides. Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter. Münster. 1913.

Rosenthal F: Kritik des Buches der Cesetze durch Nachmanides in Guttmanns Sammlung.

Rosin D: Die Ethik des Maimonides in Jüdisch-theolog. Seminar "Fränkelscher Stiftung". Jahresbericht für das Jahr 1879.

Rossi (de) G. C: Dizionario Storico degli Autori Ebrei. Parme. 1802.

Roth Leon: Spinoza Decartes and Maimonides. Oxford, Clarendon Press. 1924.

Rubin Salomo: Spinoza und Maimonides. Ein psychologisch-philosophisches Antitheton. Wien. Herzfeld. 1868.

Saisset: Précurseurs et disciples de Decartes. Paris. 1862.

Saïssët: Maimonide et Spinoza dans la Revue des Deux Mondes. 1862.

Salomon Gotthold: Kommentar zu Aboth. 1809.

Sandler N: Das Problem der Prophetie von Saadja bis Maimuni. Breslau. 1891.

Schechter Salomon: Studies in Judaism. London. 1896.

Scheyer: Das psychologische System des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1845.

Schmied I: Studien über jüdische insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie. Wien. 1869.

Schmoelders: Essai sur les Ecoles philosophiques chez les Arabes. Paris. 1842.

Schneid: Aristoteles in der Scholastik, 1875.

Schreiner M: Der Kalam in der jüdischen Literatur. Berlin. 1895.

Schwarz Adolf: Der Mischneh Thorah, ein System der mo-

saisch-talmudischen Gesetzeslehre. Zur Erinnerung an den siebenhundert jährigen Todestag Maimuni's. Wien. 1905.

Schwarz Adolf: Das Verhältniss Maimuni's zu den Gaonen in Guttmanns Sammlung.

Simmons: Letter of consolation. London. 1890.

Simmons: Maimonides and Islam. London. 1890.

Sorley W. R: Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza in Mind. V.

Société D'Études Historiques Juives D'Égypte. Le Caire : Cérémonie Commémorative du VIII^{me} Centenaire de la naissance de Maimonide. Le Caire. 1936.

Spiegler: Geschichte der Philosophie des Judenthums. Leipzig 1890.

Stein: Moses Maimuni. Haagen. 1846.

Stein L: Die Willensfreiheit bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Berlin. 1882.

Steinschneider Moritz: Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters. Berlin. 1843.

Steinschneider Moritz: Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt a. M. 1902.

Steinschneider Moritz: Die hebräischen Commentare zum Führer des Maimonides in Berliners Festschrift. Frankfurt a. M. 1903.

Steinschneider Moritz: Ermahnungsschreiben des Moses Maimonides an seinen Sohn Abraham. 1852.

Stockl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz. 1864 - 66.

Simonsen D: Vier arabische Gutachten mit hebräischer Übersetzung versehen von B. Halper rev. von J. N. Simchovitz und veröffentlicht von D. Simonsen. Warschau. 1927.

Strauss Leo: Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. Berlin. 1935.

Talamo: L'Aristotelismo nella storia della filosofia. Napoli 1873.

Templer B: Die Unsterblichkeitslehre bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Leipzig. 1895.

Tirschigel: Das Verhältniss von Glauben und Wissen bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen. Breslau. 1905.

Townly J: The Reasons of the Laws of Moses Maimonides. 1827.

Überweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Tome II. Berlin. 1886.

Vacant et Mangenot: Dictionnaire de theologie catholique-article Dieu. col. 918. et col. 1224 - 1226. Paris 1909 - 1910.

Waxmann M: The Philosophy of Don Hasdai Crescas. New-York. 1920.

Weil Isidore: Philosophie religieuse de Levi-ben-Gerson. Paris. 1868.

Weil Michel. A: Le Judaisme, ses dogmes et sa mission. Paris. 1866 - 69.

Weiss Adolf: Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen. Leipzig. 1923-24.

Weisse S: Philo von Alexandrien und Moses Maimonides. Halle. 1884.

Wolf L: Bibliotheca Hebraica. Hamburg. 1815 - 33.

Wolf M: Mose ben Maimuni "Maimonides" acht Capitel. Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen. Leipzig. 1863.

Wolf et Boissy: Dissertations critiques pour servir d'éclaircissement à l'Histoire des juifs. Paris. 1775.

Wolfson H. Austryn: Crescas Critique of Aristotle. Cambridge. (Harvard University) 1929.

Yellin David: Maimonides by David Yellin and Israel Abrahams. Philadelphia. 1903.

Zeitlin Solomon: Maimonides. A Biography. New - York. 1935.

Ziemlich B: Plan und Anlage des Mischne Thora in Guttmanns Sammlung.

Zabel Moritz: Anonymer arabischer Kommentar zu Maimonides Führer der Unschlüssigen. 1910.

تصحيح

وقعت في الكتاب أخطاء تنبه القارئ إلى الآتي منها

ص	س	خطأ	صواب
٢	٩	١٩٣٨	١٩٠٨
٢٣	١٥	فن لا ينال	من لا ينال
٣٦	١٠	ابن مالك	الامام مالك
٦٥	١٥	العالم الالهى	العلم الالهى
٦٧	١٥	الايجابية	لا الايجابية
٦٩	١٤	يعلم	يعلم
٦٩	١٥	ولا يعلم الذى يعلم الأمور	يعلم الأمور الكثيرة
٦٩	١٧	عالم يعلم ليس مثل علمنا	عالم يعلم ليس مثل علمنا
٦٩	٢٠	لا تحمل عليه محولات	تحمل عليه محولات
٧٠	١٥	وقفنا تلك الاسمية	أوقفنا تلك الاسمية
٧٤	٨	موجود بالعقل	موجود بالفعل
٧٤	١١	ما يبني بناءً	ما يبني بناءً
٧٩	١٠	إذ لا يجوز في العقل خلافها	لأنه عادة يجوز في العقل خلافها
٨٠	٢١	سرمدى لا علة	سرمدى لا علة له
٨١	٣	ان آخذ	أخذت
٨٥	٨	موضوعات تصور ثابتة	موضوعات تصور ثابتة
٨٦	٩	والثانية في التوحيد	وهي ثانية قاعدة التوحيد
١٠٠	١٠	العالم الطبيعى	العلم الطبيعى
١٠٣	١٩	لينظم جزاؤه	ليعظم جزاؤه
١٠٤	٧	يخلق له شيء	يخلق له شيء
١٠٦	١٧	فعنى العالم	فعنى العلم
١٠٩	٤	غاية خصيصة	غاية خصيصة
١٢٠	٨	فيخافون الله الخ	حينئذ يخافون الله الخ . . .
١٤٣	١١	في التشريع	في التشريع

فهرس

الصفحة

مقدمة لفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق ه --- ط
تصدير للمؤلف ي --- ن

الباب الأول :

حياة موسى بن ميمون ١ --- ٤٠

الباب الثاني :

مؤلفات موسى بن ميمون الدينية ٤١ --- ٥٦

الباب الثالث :

فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه دلالة الحائرين ٥٧ --- ١٤١

الباب الرابع :

مصنفات موسى بن ميمون الطبية ١٤٢ --- ١٦٠

فهرس أسماء الكتب العربية والعبرية والافرنجية ١٦١ --- ١٧٧

خطأ وصواب ١٧٨